

## *Epistemologia, straniamento e riduzionismo*

CARLO GABBANI

The paper examines the epistemological significance of the experience of *estrangement* caused by some types of descriptions of objects and phenomena. It shows how, today, the main productive matrix of these descriptions is formed by natural science. A distinction is drawn between a reductionist and pluralist approach to the aspect of estrangement offered by science, and subsequently analysed. The paper then puts forward an argument in support of the latter attitude.

Keywords: *estrangement, reductionism, natural science, epistemological pluralism.*

### 1 *Uno sguardo da un altro luogo*

Quanto vale [οἶον], di fronte alle leccornie e ai cibi di questo genere, accogliere la rappresentazione [φαντασίαν λαμβάνειν]: «questo è il cadavere di un pesce, quest'altro il cadavere di un uccello o di un maiale», e, ancora, «il Falerno è il succo di un grappolo d'uva», e «il laticlavio sono peli di pecora intrisi del sangue di una conchiglia»; e, a proposito dell'unione sessuale: «è sfregamento di un viscere e secrezione di muco accompagnato da spasmo»! Quanto valgono queste rappresentazioni [φαντασίαι], che raggiungono le cose stesse [αὐτῶν τῶν πραγμάτων] e le penetrano totalmente, fino a scorgere quale sia la loro vera natura [ὥστε ὁρᾶν οἶά τινά ποτ' ἐστίν]. Così [οὔτω] bisogna fare per tutta la vita, e, quando le cose ci si presentano troppo persuasive [ἀξιόπιστα],

Questo testo è parte di una ricerca sul rilievo filosofico dell'esperienza di straniamento, che include anche aspetti che non potrò toccare qui: dal rapporto col prospettivismo, a profili psicopatologici, antropologici ed etici. Tra le occasioni nelle quali ho potuto presentare questa ricerca ricordo almeno la Giornata di Studi *Leggere e interpretare: tra storia e filosofia*, organizzata presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa (aprile 2009), e il *Colloquio di Estetica filosofica* del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze (aprile 2011): le osservazioni critiche ricevute in quelle occasioni sono state molto preziose. Ringrazio inoltre Gianluca Garelli, Sergio Givone e Paolo Parrini per i loro commenti su una precedente versione del testo.

bisogna denudarle e osservare a fondo la loro pochezza e sopprimere la ricerca [ιστορίαν] per la quale acquisiscono tanta importanza [...]¹.

In questo passo degli scritti di Marco Aurelio, Carlo Ginzburg² ha visto, anche sulla scorta degli studi esegetici di Pierre Hadot, un «esempio precoce» di pratica dello *straniamento* o effetto straniante, ossia di quella sorta di strategia dello sguardo mirata a raggiungere un modo di osservare che eviti di «dare per scontata la realtà»³, che sospenda il giudizio ordinario, la legalità abitualmente associata, in un certo contesto, al tipo di fenomeno o oggetto che si descrive.

Tale sguardo pare così rivelare aspetti inediti di quanto è osservato e, in certi casi, si propone addirittura di essere il primo a svelare la ‘nuda verità’ delle cose, proponendo al lettore una via per liberarsi dalle

<sup>1</sup> Si tratta della annotazione 13 del VI libro dei *TA EIS EAYTON*. Di questo passo, anche sintatticamente complesso, si presenta la traduzione data in: Marco Aurelio, *A se stesso (pensieri)*, introduzione, traduzione e note di E. V. Maltese, Garzanti, Milano 1993, p. 93, analogamente a: C. Ginzburg, *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*, in Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 15-39 (dal quale si accoglie una modifica nella resa di «αὐτῶν τῶν πραγμάτων»). Si sono integrati tra parentesi alcuni termini greci rilevanti. Maltese attribuisce valore esclamativo allo οἶον iniziale; come lui fanno: Marco Aurelio, *Scritti*, a cura di G. Cortassa, Utet, Torino 1984, pp. 334-335; in inglese: Marcus Aurelius, *Meditations*, Translated with Notes by M. Hammond, Penguin, London 2006, pp. 47-48, e, precedentemente: Marcou Antoninou Autokratoros, *Ta Eis Eayton - The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, edited with translation and Commentary, by A. S. L. Farquharson, Clarendon Press, Oxford 1968 (1944¹), vol. I, p. 100 (che motiva la scelta: Vol. II, p. 684), in quella che appare la resa più felice. Altri traduttori optano, invece, per la correlazione οἶον-οὕτω. Sul tema del passo: R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 118-119, 145-146.

<sup>2</sup> Vedi: Ginzburg, *Straniamento*, cit., pp. 18-20; per il rimando ad Hadot: pp. 20 e 34, nota 8. Hadot ha a sua volta accolto l'accostamento operato da Ginzburg (cfr.: P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris 2001; trad. it.: *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Arago, Torino 2005, p. 145). Tra i rimandi di Hadot a questo passo di Marco Aurelio: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes augustiniennes, Paris 1981; trad. it.: *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005 (nuova edizione ampliata), p. 119 e segg.; *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992; trad. it.: *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996 cap. VI, § 1. L'indagine di Ginzburg ha rappresentato la base di partenza della presente ricerca nella quale, però, si affrontano per lo più temi e connessioni di altro genere. Ginzburg valorizza in particolare la componente enigmatica attivata dallo straniamento, e la sua propedeuticità rispetto ad una vera comprensione: «Non capire un testo come premessa per capirlo meglio, non capire una persona come premessa per capirla meglio» (C. Ginzburg-A. I. Davidson, *Il mestiere dello storico e la filosofia*, «aut aut», 338, 2008, p. 188, e più ampiamente pp. 181-182, 188-194; cfr. anche: A. I. Davidson, *Realtà romanzesche*, «Il Sole 24 Ore», 30 luglio 2006, p. 32).

<sup>3</sup> Ginzburg, *Straniamento*, cit., p. 25, cfr. p. 34.

consuetudini del giudizio passivamente ereditate, dagli automatismi che indeboliscono lo sguardo. Lo straniamento si presenta, dunque, come antidoto contro i rischi dell'assuefazione e dell'abitudine, perché, secondo le parole di Montaigne, «l'assuefazione indebolisce la vista del nostro giudizio» e perciò «l'abitudine ci nasconde il vero aspetto delle cose»<sup>4</sup>. È del resto ben noto che la nostra attenzione cosciente tenda a decrescere per i fenomeni e gli stimoli che cadono in modo abituale e persistente nel raggio della nostra esperienza. Inoltre, la consuetudine tende a fornirci schemi rappresentativi ed interpretativi per gli oggetti che fanno stabilmente parte della nostra esperienza, al punto che può diventare immediato non solo interpretare in un dato modo certi fenomeni ed eventi, ma anche anticipare ed eventualmente 'completare' secondo un *pattern* abituale i dati percepiti, anche quando essi sarebbero di per sé ambigui, o riconducibili a conformazioni alternative. La stessa rappresentazione di quanto è nuovo tenderà in genere, almeno in un primo momento, ad essere sempre 'carica di consuetudine' e perciò tesa a ricondurre la novità sotto categorie e forme già disponibili<sup>5</sup>.

È noto che lo 'straniamento' fu caratterizzato e analizzato specialmente da Victor Šklovskij, in quanto *procedimento letterario intenzionale* teso ad ottenere, per l'appunto, uno sguardo nuovo sulle cose, la liberazione dalla consuetudine e il risveglio dell'attenzione percettiva. In *Una teoria della prosa*<sup>6</sup>, nel primo capitolo intitolato *L'arte come procedimento* (o come *artificio*),

<sup>4</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, trad. it. a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, libro I, § 23, pp. 145 e 151. Su altri passi di Montaigne: Ginzburg, *Straniamento*, cit., p. 25; cfr. anche: Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 52-77.

<sup>5</sup> Trattando della rappresentazione pittorica ha notato Ernst Gombrich: «Ciò che è consueto resterà sempre il punto di partenza più verosimile per la rappresentazione di ciò che è insolito; una rappresentazione già esistente eserciterà sempre il suo ascendente sull'artista anche quando questi vuole fissare il vero» (*Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Phaidon, London 1960; trad. it.: *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Einaudi, Torino 1965, p. 102). Su un analogo risparmio di creatività, in riferimento ad altri ambiti, cfr.: V. Šklovskij V. [1966], *Una teoria della prosa. L'arte come artificio. La costruzione del racconto e del romanzo*, De Donato, Bari 1966, pp. 13-16.

<sup>6</sup> Il volume fu edito in prima edizione nel 1925, raccogliendo una serie di saggi pubblicati precedentemente. Il I capitolo era apparso nel 1917, ma fu completato nel 1916. Daremo qui il testo della prima versione italiana, presente in: V. Šklovskij, *Una teoria della prosa. L'arte come artificio. La costruzione del racconto e del romanzo*, De Donato, Bari 1966 (poi: Garzanti, Milano 1974), I capitolo alle pp. 9-31. Il riferimento sarà però seguito dal rimando anche alla prima traduzione italiana *integrale* del volume: *Teoria della prosa*, Einaudi, Torino 1976, primo capitolo alle pp. 5-25 (cfr. anche la Prefazione, alle pp. x-xiv). Scriverà in seguito Šklovskij: «c'è un vecchio termine 'ostranenie' [straniamento] che spesso scrivono con una sola enne anche se deriva dalla parola 'stranny' [strano], ma il termine è entrato in uso nel 1916 con questa grafia. Oltre a ciò è spesso inteso male

egli descrive infatti lo straniamento [*ostranenie*], come una delle procedure che possono caratterizzare la creazione letteraria, e che può essere messa in opera quando si ha a che fare con delle rappresentazioni («sono dell'opinione che lo straniamento si trovi quasi dovunque esistano immagini»)<sup>7</sup>.

Come detto, si tratta di uno strumento che il giovane Šklovskij reputa decisivo per uno dei compiti essenziali dell'arte (se non addirittura per quello che egli giudica *il* compito essenziale dell'arte): la lotta contro l'automatismo e «per resuscitare la nostra percezione della vita, per rendere sensibili le cose, per fare della pietra una pietra» (mentre altrove si parla di: «metodo di rinnovamento della percezione»)<sup>8</sup>. Più in dettaglio, si tratterà di una risorsa per evitare il *riconoscimento* immediato e far sì che l'attenzione per ciò che è percepito non decada col tempo: «Grazie all'arte è come se ci togliessimo i guanti, ci strofinassimo gli occhi e vedessimo per la prima volta la realtà, la verità della realtà»<sup>9</sup>.

e chiamato 'ostranenie' [distacco, allontanamento], che significa rifiuto del mondo. Ostranenie è invece stupore per il mondo, sottile percezione di esso» (*Simile e dissimile. Saggi di poetica* Mursia, Milano 1982 [ediz. orig. 1970], p. 103; per la datazione della teoria dello straniamento, cfr.: anche pp. 7 e 31). Altrove, trattando di Tolstoj, Šklovskij affermerà che lo straniamento è un «procedimento che consiste nel cogliere gli effetti dei singoli avvenimenti così come si riflettono nella coscienza di uomini del tutto estranei ad essi: le azioni vengono narrate da chi ne resta al di fuori» (*Materiali e leggi di trasformazione stilistica (Saggio su Guerra e Pace)*, Pratiche, Parma-Lucca 1978 (ediz. orig. 1928), cap. VI, p. 127). Da Šklovskij, prende il via, naturalmente, il citato: Ginzburg, *Straniamento*, cit. Per una prima caratterizzazione dello straniamento: R. Ceserani, *Lo straniero*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 62-66; S. Velotti, *Straniamento*, in: G. Carchia-P. D'Angelo (a cura di), *Dizionario di estetica*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 285-286. Vari approfondimenti storici e critici sono nei due numeri monografici (*Estrangement Revisted*) di «Poetics Today» 26 (4) 2005; 27 (1) 2006 (specie i saggi di S. Boym e di G. Tihanov); per una introduzione antologica ai formalisti russi: T. Todorov, *Théorie de la littérature*, Seuil, Paris 1965; trad. it.: *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino 1968 (sull'origine dello straniamento, cfr. quanto scrive Ejchenbaum alle pp. 42-45).

<sup>7</sup> *Una teoria della prosa*, cit., p. 24 (*Teoria della prosa*, cit., p. 18). Šklovskij collega strettamente la possibilità di straniamento alla presenza di immagini, ma è forse possibile uno straniamento anche in rapporto ai suoni e alla percezione uditiva. Ad esempio, quando una nota è sottratta al fluire melodico e, isolata, appare quasi ridotta a pura vibrazione. Si tratta di una strategia espressamente prevista da Marco Aurelio (XI,2): «Riuscirai a disprezzare un canto dolcissimo, e ancora la danza e il pancrazio. Potrai disprezzare la voce melodiosa se la suddividerai nei singoli suoni e, prendendone uno alla volta, ti domanderai se ne sei sopraffatto: ti vergognerai, infatti, di doverlo ammettere» (Marco Aurelio, *A se stesso (pensieri)*, cit., p. 207; cfr.: Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 124-125; Ginzburg, *Straniamento*, cit., p. 18). Sulla estensione del concetto di 'straniamento' ad altre arti, cfr.: G. Dorflès, *Artificio e natura*, Einaudi, Torino 1968, pp. 234-236.

<sup>8</sup> Šklovskij, *Una teoria della prosa*, cit., p. 16 (*Teoria della prosa*, cit., p. 12) e: Id. *Simile e dissimile*, cit., p. 7.

<sup>9</sup> V. Šklovskij, *Testimone di un'epoca. Conversazioni con Serena Vitale*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 52. Stante una simile caratterizzazione, non stupirà che anche

Šklovskij analizza tale meccanismo all'opera specie nella tecnica di scrittura di Tolstoj, della quale offre vari estratti<sup>10</sup>. Attraverso lo straniamento, egli nota, le cose ci vengono presentate «staccandole dal loro contesto», strappandole «dalla serie delle associazioni abituali», e così «ogni evento viene presentato come se accadesse per la prima volta»: addirittura, ne viene ricreato l'originario aspetto enigmatico<sup>11</sup>. La prima caratterizzazione specifica la seconda: è infatti perché viene staccato dal contesto abituale che un evento si presenta come se accadesse per la prima volta e come enigmatico. E grazie all'uso poetico delle immagini l'arte può presentarci in modo inedito anche gli oggetti di esperienza comune, al punto che essi «gettano via i loro vecchi nomi e, assieme a nomi nuovi, assumono anche nuovi significati»<sup>12</sup>.

Lo straniamento, possiamo forse precisare, sembra allora incidere non tanto sul piano del mero percepire o non percepire *che qualcosa c'è*, quanto su un piano in cui si congiungono percezione, attenzione e giudizio, e dunque, ad esempio, sul riconoscere o non riconoscere ad un oggetto o un fenomeno una data natura ed un dato significato (*che cosa è*). Così, chi non sia capace di straniamento è solo metaforicamente cieco: egli percepisce, bensì, una certa quantità di carne su un vassoio, e si forma anche delle credenze in merito, ma non è in grado di rappresentarsi in maniera epistemicamente adeguata ciò che percepisce, né di dedicargli l'attenzione che merita. In proporzione alla validità che si

altri tipi di opere d'arte possano apparire segnate da una analoga volontà straniante: «In Cézanne, in Juan Gris, in Braque, in Picasso ritroviamo, con modalità diverse, degli oggetti – limoni, mandolini, grappoli d'uva, pacchetti di tabacco – che non scorrono sotto il nostro sguardo come 'oggetti noti', ma anzi lo costringono a fermarsi, lo interrogano, gli comunicano stranamente la loro sostanza segreta [...] In questo modo la pittura ci riporta alla visione delle cose stesse» (M. Merlaeu-Ponty, *Causeries* 1948, Seuil, Paris 2002; trad. it.: *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p. 67; in tema: R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009, specie pp. 82-92, e cap. III; cfr. anche: Ginzburg, *Straniamento*, cit., p. 31).

<sup>10</sup> Un esempio significativo è il racconto *Cholstomer, storia di un cavallo*, sul quale Šklovskij si sofferma in: *Una teoria della prosa*, cit., pp. 18-21 (*Teoria della prosa*, cit., pp. 13-16). In questo caso è la descrizione delle cose dal punto di vista di un animale a restituirci una rappresentazione straniata. Šklovskij fa poi riferimento anche ad altri autori, come Boccaccio e Gogol', e alla cultura popolare. Sugli antecedenti di Tolstoj: Šklovskij *Una teoria della prosa*, cit., p. 87 (*Teoria della prosa*, cit., p. 88), e più ampiamente: Ginzburg, *Straniamento*, cit., pp. 28-29; Id., *Il filo e le tracce*, cit., pp. 116-122. Cfr. anche: F. Orlando, *Illuminismo e retorica freudiana*, Einaudi, Torino 1982 (nuova ediz. ampliata, con titolo modificato: Einaudi Torino 1997), capp. II e IV.

<sup>11</sup> Rispettivamente: Šklovskij, *Una teoria della prosa*, cit., pp. 23, 85 e 18 (*Teoria della prosa*, cit., pp. 18, 86 e 13). Sulla ricreazione dell'aspetto enigmatico, cfr.: Id. *Simile e dissimile*, cit., p. 30.

<sup>12</sup> Šklovskij, *Una teoria della prosa*, cit., p. 86 (*Teoria della prosa*, cit., p. 87).

attribuisce a questa distinzione, si potrà forse dire che, verosimilmente, lo straniamento ha semmai a che fare con il nostro *'vedere come'*, prima e più che con il *'vedere che'*.

Abbiamo, inoltre, chiaramente a che fare con una pratica che coinvolge non solo la dimensione epistemica, ma, in stretta connessione, anche la sfera della sensibilità e dell'affettività: perché è in gioco qui anche la capacità di sentire, di empatizzare, di entrare o meno in una certa risonanza emotiva ed affettiva con un oggetto o un fenomeno, riconosciuti nella loro inedita natura. In una certa misura, potremmo anzi dire, lo straniamento comincia quando «non si concedono alle cose i sentimenti che esse aspettano con compiacimento», per usare un'espressione di Musil<sup>13</sup>.

Del resto, si potrebbe essere tentati di osservare che un'occorrenza limite di sguardi stranianti (ma in questo caso obbligati, rigidi e indesiderabili) tenderà a svilupparsi in quelle situazioni nelle quali una patologia neurologica o psichiatrica rende il soggetto incapace, sul piano cognitivo e/o affettivo, di rapportarsi a sé, agli altri ed ai fenomeni secondo le modalità ordinarie ed appropriate (almeno secondo la comunità in cui vive)<sup>14</sup>.

Sembra, inoltre, che lo straniamento possa essere basato su uno scarto rispetto al rapporto ordinario con le cose che può essere: (a) di tipo relativo, quando, cioè, si ha un approccio che non è de tutto inedito, ma è soltanto avvertito come *'fuori luogo'* in quel particolare contesto o per certi fenomeni; oppure, (b) di tipo assoluto, quando si ha invece un approccio che risulta del tutto ignoto fin lì, almeno per quel dato genere di fenomeni<sup>15</sup>.

Poiché non intendo né saprei svolgere un'indagine di carattere letterario o stilistico-formale sullo straniamento come procedimento, bensì di tipo epistemologico sugli effetti stranianti connessi all'adozione di certi punti di vista, si rendono qui necessarie delle distinzioni e precisazioni rispetto alla trattazione inaugurale data da Šklovskij.

Nell'ottica e nel contesto di Šklovskij, l'interesse era comprensibilmente per lo straniamento in quanto procedimento poetico di uso delle immagini, intenzionalmente volto ad «intensificare al massimo le impressioni». E in questo senso egli invitava, tra l'altro, a non equiparare questo

<sup>13</sup> R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Reinbek 1978; trad. it.: *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1996, p. 1278.

<sup>14</sup> Proprio il confronto con questo genere di improprio straniamento obbligato può, tra l'altro, aiutarci a comprendere quali caratteristiche e quali usi dello straniamento siano desiderabili, e quali da rifuggire.

<sup>15</sup> Nel caso del testo di Marco Aurelio sulla cacciagione, potremmo allora dire che si ha uno straniamento *relativo* perché il tipo di sguardo che egli ci propone sembra essere *già* noto e accettato nella sua comunità: solo che è lo sguardo ritenuto adatto ad un'ispezione veterinaria, ad esempio, non ad un banchetto.

uso delle immagini all'uso prosastico di immagini analoghe come mero «strumento pratico del pensiero» che, ad esempio, astrae una proprietà dall'oggetto e quindi lo associa a quant'altro la condivida<sup>16</sup>.

In sede non letteraria, però, è sembrato lecito anche compiere un diverso genere di indagine e interrogarsi *non* circa lo straniamento in quanto artificio letterario deliberato con finalità specifiche, ma circa *l'effetto o l'esperienza di straniamento* prodotti dall'incontro con alcuni punti di vista o sistemi di rappresentazioni, indipendentemente dal fatto che questi ultimi siano sorti allo scopo di provarli, oppure no. Infatti, non sembra che un effetto straniante debba necessariamente procedere da una intenzione deliberata, come la volontà artistica di ottenere quel risultato, in vista di alcuni suoi benefici. Un'esperienza di straniamento (che è quanto intenderò qui parlando di 'straniamento') può nascere, ad esempio, in risposta al confronto con una descrizione di quanto ci è familiare che è, sì, insolita, ma che è stata prodotta senza alcuna consapevole ricerca di effetto straniante. Essa potrebbe, ad esempio, venire in qualche modo dall'esterno, o dai 'margini' della nostra comunità di appartenenza<sup>17</sup>. Da questo punto di vista, possono essere in effetti portatori tipici, e non di rado involontari, di punti di vista dall'effetto straniante (per i più), ad esempio: lo straniero, il selvaggio, il marginale, il povero, il folle etc.<sup>18</sup>. Ed anzi, se spesso la finzione si è servita di personaggi riconducibili a questi tipi per dar voce deliberatamente ad elaborati punti di vista dall'effetto straniante, si può pensare che così avvenga anche perché era accaduto che costoro ne fossero di fatto realmente (e involontariamente) portatori in forme e in ambiti extra-letterari<sup>19</sup>. Questo, per altro, ci aiuta

<sup>16</sup> Šklovskij, *Una teoria della prosa*, cit., pp. 12-13 (*Teoria della prosa*, cit., pp. 8-9).

<sup>17</sup> Analogamente, se passiamo dal piano interculturale a quello del giudizio percettivo, tenderà ad avere effetti stranianti lo sguardo che, rispetto al punto di vista ordinario, è *letteralmente* troppo lontano, oppure anche troppo vicino a quanto si osserva (un volto, un quadro, un utensile).

<sup>18</sup> Cfr.: Ginzburg, *Straniamento*, cit., p. 25; Id., *Il filo e le tracce*, cit., pp. 94-95. Per la riflessione filosofica sull'esperienza di estraneità, ad esempio: A. Schutz, *The Stranger: An Essay in Social Psychology*, «American Journal of Sociology», 49 (6), 1944, pp. 499-507; trad. it.: *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, ora in: S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Angeli, Milano 1993, pp. 126-145; B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Vivarium, Napoli 2002.

<sup>19</sup> Ma circa «l'estraniamento come esperienza storica» e la sua relazione con la letteratura, più approfonditamente: Orlando, *Illuminismo e retorica freudiana*, cit., pp. 151-163 e 180-183. Trattando delle cronache della conquista dell'America si nota: «la facilità con cui può affacciarsi l'esperienza di estraniamento sta nelle circostanze stesse: quand'anche resti solo descritta, anzi appena enunciata, e non altrimenti elaborata». Sulla relazione tra straniero e straniamento, anche: Ceserani, *Lo straniero*, cit., cap. II. Si veda anche il rapporto tra esperienza della persecuzione e sguardo estraneo in: H. Müller, *Der*

anche a cogliere come l'effetto straniante risulti in prima battuta *context-dependent*: legato, cioè, al punto di vista, alla prospettiva che sono abituali nel contesto di coloro che lo esperiscono. Così, ad esempio, lo straniero, il selvaggio venendo a contatto con una cultura altra dalla propria «può spontaneamente ora provarlo, ora invece produrlo. Può essere, a turno, soggetto estraniato oppure oggetto estraniante» [per i nativi]<sup>20</sup>.

Quanto detto fin qui va nel senso di 'liberalizzare', in questa sede, la caratterizzazione e l'ambito dell'effetto straniante rispetto agli intenti di Šklovskij. Possiamo però ora al contempo restringere il nostro campo di interesse presente. Le descrizioni dall'effetto straniante che *in questa sede* ci interesserà analizzare *non* saranno quelle basate, ad esempio, su procedimenti come quello metaforico, oppure di parallelismo senza coincidenza<sup>21</sup>. L'esperienza di straniamento della quale ci occuperemo qui non deriverà, dunque, dal semplice accostare due entità o fenomeni in ragione di una qualche loro inedita analogia, ma mantenendo ferma la distinzione tra quanto è accostato (come quando si chiama il fuoco 'fiore rosso', secondo un esempio di Šklovskij)<sup>22</sup>. Il tipo di resoconto dal potere straniante sul quale ci soffermeremo intenderà piuttosto operare una identificazione, o individuare un costituente oppure una proprietà effettivi del fenomeno/evento/entità in questione, svelandoci, così, alme-

*Fremde Blick*, Wallstein, Göttingen 1999; trad. it.: *Lo sguardo estraneo*, Sellerio, Palermo 2009, pp. 32-38, 48-55 e 58-59.

<sup>20</sup> Orlando, *Illuminismo e retorica freudiana*, cit., p. 153.

<sup>21</sup> Tali procedimenti sono, invece, presentati da Šklovskij come strumenti canonici dell'artificio straniante, più che le identificazioni del tipo visto nel passo di Marco Aurelio. Cfr.: *Una teoria della prosa*, cit., p. 28, pp. 85-90, nonché il cap. II (*Teoria della prosa*, cit., p. 22 e 86-91). Su questo punto vedi anche, *infra*, nota 99.

<sup>22</sup> Šklovskij, *Una teoria della prosa*, cit., p. 86, cfr. anche pp. 25-26 (*Teoria della prosa*, cit., p. 87, cfr. anche pp. 19-21). Osserva ancora Šklovskij: «L'immagine-tropo è un nome inconsueto dato a un oggetto. Il fine di questo artificio è di trasferire l'oggetto in una nuova serie semantica, in una serie di concetti appartenenti ad altre categorie (ad esempio: stella = occhio, fanciulla = cigno); l'immagine viene solitamente sviluppata attraverso una descrizione dell'oggetto sostituito. Alla immagine-tropo si può paragonare l'aggettivo sincretico, e cioè l'aggettivo che determina ad esempio concetti acustici mediante concetti visivi e viceversa. Ad esempio scampanio rossocupo, suoni scintillanti. [...] Questo è appunto il lavoro dello scrittore: violare la categoria e staccare la seggiola dal concetto di mobile» (*Una teoria della prosa*, cit., p. 203; cfr.: *Teoria della prosa*, cit., p. 294). Nella misura in cui il *focus* dell'analisi è sullo straniamento in quanto procedimento artistico intenzionale, saranno considerati stranianti i tipi di artifici che in genere sono messi in atto, consapevolmente, in coerenza con questa intenzione; nella misura in cui, invece (come nella presente analisi), il *focus* dell'analisi è sull'effetto di straniamento in sé, in quanto esperienza prodotta dall'incontro con alcuni resoconti, sarà possibile considerare straniante ogni tipo di cornice concettuale, punto di vista e procedura logico-linguistica che (intenzionalmente o meno) produca in genere, di fatto, un tale effetto in un determinato contesto.



no una inedita descrizione di esso che è considerata vera a tutti gli effetti, come nel passo di Marco Aurelio citato in apertura (o come quando le quinte di un teatro sono viste quali “pezzi di cartone dipinto”, per citare un uso tolstojano ripreso da Šklovskij)<sup>23</sup>. Dunque, in questa sede, ci interesseremo solo a quei resoconti dall’effetto straniante (intenzionale o meno che sia) nei quali si afferma che, nonostante il senso comune lo ignori, una data descrizione si applica propriamente (il che non significa *esaustivamente*) a un dato fenomeno: un certo cibo è un cadavere, un certo vestito è la pelle di un animale, una statua è una massa di marmo etc.<sup>24</sup>.

Se ora veniamo al rapporto tra straniamento e filosofia, possiamo per prima cosa riconoscere che la filosofia pare avere molteplici ragioni di interesse per lo straniamento. E se il narratore o l’estraneo sono, in modi diversi, portatori di sguardi stranianti, non meno di loro il filosofo è tradizionalmente associato all’adozione di punti di vista dall’effetto straniante. Egli, infatti, pur non essendo in genere fisicamente esterno alla comunità, spesso assume (e deve assumere) una prospettiva diversa e difforme rispetto a quelle maggioritarie<sup>25</sup>. Più che di una preconcepita opposizione al punto di vista invalso, si tratta, potremmo dire, come minimo di una necessaria risorsa metodologica: «A volte si deve visitare il *limite*, la frontiera del nostro mondo e del nostro paesaggio mentale per capire dove siamo», ha osservato Casati, proprio rimarcando la rilevanza filosofica dello straniamento<sup>26</sup>.

Non a caso, del resto, abbiamo preso il via proprio da un testo filosofico: un passo di Marco Aurelio già valorizzato da Pierre Hadot, lo studioso che forse più ha rimarcato la valenza della pratica ‘straniante’

<sup>23</sup> Šklovskij, *Una teoria della prosa*, cit., p. 87; cfr. anche p. 21 (*Teoria della prosa*, cit., p. 88; cfr. p. 16).

<sup>24</sup> Ricordo che nell’odierna ontologia analitica questioni come quella concernente la natura formale della relazione tra una statua ed i suoi costituenti materiali (ad esempio) sono centrali. Si veda ad esempio: L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge U. P., Cambridge 2000; trad. it.: *Persone e Corpi. Un’alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*. Bruno Mondadori, Milano 2007, cap. II. Non è però possibile affrontare qui la questione su un tale livello di analisi.

<sup>25</sup> «Il pensiero filosofico ebbe fin dall’inizio un carattere sorprendente. Che nasca dalla meraviglia o dal dubbio radicale o dall’angoscia, sempre esso presuppone un atto di sospensione della normalità, attraverso il quale la realtà, colta da uno sguardo inconsueto, appare altra da quella che prima appariva» (C. Ciancio, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 45). Cfr. anche: Orlando, *Illuminismo e retorica freudiana*, cit., pp. 140-142; M. Flaim, *L’effetto di straniamento e la nascita della filosofia*, in: M. L. Martini (a cura di), *Il Novecento e i linguaggi della modernità. «Theatrum philosophicum»*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 255-279.

<sup>26</sup> R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 138, e più ampiamente: pp. 137-145.

nella filosofica antica. Questo perché la filosofia, ancora intesa come sapere *formativo*, e non solo *informativo*, avrebbe avuto il carattere di una attività tesa a modificare l'attitudine 'naturale', ossia immediata e di senso comune, rispetto a se stessi e al mondo. Così, la pratica filosofica degli antichi, in quanto «esercizio spirituale», si applicherà, tra l'altro, ad estinguere la unilateralità e le limitazioni proprie della prospettiva individuale e soggettiva, sospingendoci, allo stesso tempo, verso un punto di vista nuovo, libero dai vincoli dei sensi e delle passioni, «per vedere le cose nella prospettiva dell'universalità e dell'oggettività»<sup>27</sup>.

È poi opportuno osservare che se lo straniamento è un primo passo necessario per sviluppare uno sguardo disincantato sull'esperienza, esso, paradossalmente, può, però, rappresentare anche un modo per riattivare la attenta *meraviglia* che accompagna il primo incontro con il mondo, non ancora velato dall'abitudine, dal filtro di categorie passivamente ereditate: proprio quella meraviglia che da sempre caratterizza lo sguardo filosofico<sup>28</sup>. Non a caso, il bambino, con il proprio sguardo inaugurale, è al contempo il primo a meravigliarsi per quanto vede (per ciò che gli adulti ormai osservano distratti), ma anche il solo proverbialmente capace di gridare che «il re è nudo», per richiamare una favola che secondo Tolstoj compendia anche il compito della letteratura<sup>29</sup>. La meraviglia, dunque, non è qui incantamento: è, anzi, un primo sottrarsi agli incantamenti collettivi, per dare l'abbrivio al percorso di conoscenza delle cose, per come stanno davvero. Le cose, potremmo dire, nella loro 'nudità'.

Proprio la ricerca di una realtà spogliata da proiezioni spurie, è una finalità dell'esercizio di osservazione delle vivande propostoci da Marco Aurelio e che si situa nel più generale, arduo tentativo di ottenere una rappresentazione conoscitiva delle cose razionale ed oggettiva, negando invece l'assenso alle credenze false e non razionali. Secondo Hadot: «l'e-

<sup>27</sup> Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., p. 51.

<sup>28</sup> Cfr. anche: Ginzburg, *Straniamento*, cit., pp. 30-31. Così grande è sembrata l'importanza in filosofia di questo aspetto, che vi è stato chi è giunto a contrapporre all'idea di una filosofia sistematica, quella di una filosofia come disciplina dello sguardo, per così dire, volta a tener desta l'attenzione e la meraviglia per i fenomeni. Hadot richiama a questo proposito le affermazioni di Bergson e Merleau-Ponty (*La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 185-186 e 193; cfr. anche: Id., *Esercizi spirituali*, cit., pp. 181-183). Iris Murdoch ha poi sostenuto che: «La filosofia implica il vedere l'assoluta stranezza di ciò che è familiare e il tentare di formulare domande realmente speculative in proposito» (*Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 41).

<sup>29</sup> Šklovskij riporta più volte (*Teoria della prosa*, cit., p. XI-XII; *Simile e dissimile*, cit., p. 30) un passo del diario di Tolstoj del febbraio 1857: «La favoletta di Andersen sul vestito. Compito della letteratura e della parola è di far capire a tutti in modo tale che credano al bambino». E commenta (*Ibidem*): «Il mondo dev'essere mostrato fuori dai soliti schemi».

esercizio consiste in primissimo luogo nel definire l'oggetto in sé stesso, così com'è, separandolo dalle rappresentazioni convenzionali che gli uomini se ne fanno abitualmente»<sup>30</sup>. Non è qui possibile approfondire i problematici e multiformi aspetti gnoseologici che sono in gioco a tal proposito. Si vuole, però, almeno rilevare, sempre sulla scorta di Hadot, come un simile esercizio si accompagni a procedure che possono costituire anche fattori paradigmatici di straniamento, per come lo abbiamo inteso<sup>31</sup>:

- in primo luogo, la *divisione*, la *riduzione* del *quid* considerato alle sue parti quantitative, oppure alle sue componenti costitutive, in genere incapaci di generare le stesse reazioni e le stesse valutazioni che l'oggetto o l'evento suscitava nella conformazione originaria;
- inoltre, la ricerca di *un punto di vista universale*, decontestualizzato, assoluto, oggettivo sul fenomeno.

A questo proposito, Richard Rutherford, nel suo studio su Marco Aurelio, ha evidenziato come nell'antichità le diverse forme di ricerca di una comprensione filosofica, superiore e distaccata delle cose si cristallizzino spesso attorno all'immagine di quella che egli ha definito «The View from Above»<sup>32</sup>. Una formula che sembra voler parafrasare quella

<sup>30</sup> *Esercizi spirituali*, cit., p. 123, ma sono da vedere più ampiamente: pp. 119-133; cfr.: Id., *La cittadella interiore*, cit., cap. VI. Tra i passi rilevanti in questo senso dell'opera di Marco Aurelio, oltre a VI, 13 (visto in apertura) ad esempio: III, 11; VIII, 24; IX, 36. Secondo Hadot in autori come Marco Aurelio: «[...] si vedono le cose dal punto di vista della Natura con la N maiuscola, della Natura universale, che è la ragione universale, cioè si inseriscono gli eventi nella prospettiva di ciò che essi apportano all'universo, del contributo che noi apportiamo all'equilibrio e all'armonia dell'universo. È quella che ho chiamato anche la definizione fisica degli oggetti; gli oggetti che ci attirano o che ci fanno paura devono essere visti non secondo il nostro punto di vista personale, ma, ancora una volta, in una prospettiva universale, in un modo totalmente obiettivo» (*La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 200). Ma sulle tematiche e le vicende della «saggezza cosmica», cfr. più ampiamente: R. Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'Univers*, Fayard, Paris 1999; trad. it.: *La Saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'Universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, specie parte II e III.

<sup>31</sup> Su queste procedure, cfr.: Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 123-129. Sulle questioni epistemologiche che si pongono qui, oltre ai saggi di Hadot, cfr. ora: P. Togni, *L'interlocutore mobile. Sulla dialettica di Marco Aurelio*, «Dianoia» 15, 2010, pp. 75-119.

<sup>32</sup> Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius*, cit., pp. 155-161. Rutherford rileva come l'aspirazione del sapiente ad uno sguardo dall'alto sia un motivo ricorrente del pensiero antico (al di là delle differenti declinazioni), da Esiodo a Cicerone, da Platone a Marco Aurelio. Sulle vicende e la fortuna dell'immagine dello 'sguardo dall'alto' fino all'età moderna, si veda. ora: P. Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Abin Michel, Paris 2008; trad. it.: *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Raffaello Cortina, Milano 2009, cap. II: «Lo sguardo dall'alto corrisponde, dunque, a uno sradicamento che libera dalla gravità terrena,

che, come vedremo, un filosofo contemporaneo aveva impiegato per parlare di un modo oggi diffuso di intendere la descrizione scientifica del mondo: «The View from Nowhere».

Del resto, Hadot ha accostato questo sguardo dall'alto alla pratica della fisica, alla «fisica vissuta», ed ha parlato dell'esercizio conoscitivo che è qui in atto come della ricerca di una «definizione fisica» delle cose<sup>33</sup>. I termini che egli usa sono rilevanti per il nostro discorso: «possiamo qualificare come 'fisico' questo tipo di definizione, dato che spoglia le rappresentazioni da ogni tipo di considerazione soggettiva o antropomorfa, da ogni relazione con il punto di vista umano, per definirle, in un certo senso, scientificamente e fisicamente»<sup>34</sup>. Attraverso questo esercizio, di conseguenza, le convinzioni comuni e le reazioni emotive, abitualmente connesse a certe esperienze, o a certi oggetti, inizierebbero ad essere modellate e mutate, secondo ragione: e niente, visto sotto questa luce, avrà più il potere di intimorirci o, al contrario, di sedurci ed impressionarci. La riforma della conoscenza tende così a fare tutt'uno con il modellamento della sensibilità e dei desideri. Ha scritto perciò ancora Hadot: «Viste in questa prospettiva si può dire che le cose siano trasfigurate. Non si fa più 'differenza' tra di esse, sono ugualmente accettate, parimenti amate»<sup>35</sup>. Ciò non intende affatto significare che siano cancellati l'interesse o il giudizio: essi dovrebbero piuttosto elevarsi, divenendo finalmente adeguati alle cose, e cambierebbero, di conseguenza, anche l'atteggiamento e le distinzioni che il singolo articola. Così, la ricerca di una comprensione oggettiva costituirebbe qui la componente inseparabile di un itinerario che intende portare poi anche a riconoscere e accogliere la bellezza e l'importanza di tutti i fenomeni, ma in quanto si imparerebbe a riconoscerli per ciò che davvero sono e significano nel quadro universale, senza

accompagnato spesso da una visione critica rivolta alla piccineria e alla ridicolaggine di ciò che appassiona la maggior parte degli uomini» (p. 59); tra i passi di Marco Aurelio ai quali si rimanda: VII, 48; IX, 30; XII, 24. Cfr. anche: Brague, *La saggezza del mondo*, cit., parte III, ad esempio le pp. 101-103 su Luciano, pp. 170-173 su Simplicio, pp. 182-183 su Cicerone, etc.).

<sup>33</sup> Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 143-146; Id., *Ricordati di vivere*, cit., p. 62.

<sup>34</sup> Hadot, *La cittadella interiore*, cit., p. 102.

<sup>35</sup> *Esercizi spirituali*, cit., p. 131 (cfr.: Id., *La cittadella interiore*, cit., cap. VII) «non fare più differenze equivale a scoprire che tutte le cose, persino quelle che ci sembrano repellenti, hanno uno stesso valore, se sono misurate alla scala della natura universale, equivale a guardare le cose con il medesimo sguardo con cui le guarda la natura [...] Questo atteggiamento interiore per cui l'anima non pone differenze, resta uguale di fronte alle cose, corrisponde alla grandezza d'animo» (Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., p. 133; il titolo di questo capitolo, dedicato a Marco Aurelio, parla di «fisica come esercizio spirituale»).

misurarli più su una semplice «scala umana»<sup>36</sup>. Da questo potrà poi anche sorgere una più equilibrata empatia attiva nell'agire.

Non è però mio scopo affrontare tali questioni, e non intendo, né saprei addentrarmi in una valutazione della pratica filosofica complessiva di Marco Aurelio. Se ho fatto riferimento al tema della rappresentazione oggettiva è solo perché sembra qui adombrarsi, *in nuce*, una questione che sarà al centro della nostra analisi.

Infatti, può capitare di leggere testi nei quali la pratica di un punto di vista straniante che ci è proposta, mentre promette uno sguardo sulle cose diverso e finalmente libero, genuino, privo di ipoteche, si avvia, però, anche a pretendere che quello sguardo straniato sia *l'unico* sguardo davvero adeguato e legittimo. Potenzialmente esso sarà addirittura *lo* sguardo vero sulla realtà. Proprio per questo, sembra allora affacciarsi il problema del rapporto esistente tra *effetto straniante* e *riduzionismo epistemologico*. Intenderò in questa sede per 'riduzionismo epistemologico' la tesi secondo cui le varie descrizioni e spiegazioni di una regione di fenomeni/eventi/entità, date nel contesto di certe cornici concettuali e/o su certi livelli o scale di analisi, possono e debbono essere ridotte a descrizioni e spiegazioni più fondamentali, offerte da una diversa cornice concettuale e su un diverso livello o su una diversa scala, oppure possono comunque essere eliminate e sostituite da queste ultime, senza alcuna perdita in termini epistemici.

Per meglio affrontare una simile tematica, credo sia proficuo soffermarsi specialmente su due tra le molteplici modalità differenti di intendere, impiegare e valutare i resoconti dall'effetto straniante (anche gli *stessi* resoconti).

Si può, infatti, concepire la ricerca di un punto di vista straniante, in prevalenza, come ricerca di uno sguardo ulteriore, nuovo, aggiuntivo sulle cose, oppure, in prevalenza, come ricerca di uno sguardo che, esso solo, sfronda la rappresentazione dell'oggetto da tutto ciò che di superfluo vi è abitualmente proiettato e così ci restituisce, finalmente, il fenomeno descritto nella sua pura nudità, in tutti e soli i suoi tratti essenziali. Avremo così, da un lato, quello che potremmo chiamare un'esperienza di straniamento *in prospettiva pluralista*, e dall'altra un'esperienza di straniamento *in prospettiva riduzionista*.

Naturalmente si tratta di una distinzione che vale in riferimento alle opzioni generali e agli usi prevalenti: è infatti ben possibile che anche in una prospettiva tendenzialmente pluralista in certi casi il nuovo resoconto straniante di un certo tipo di fenomeno sia, ad esempio, ritenuto conflittuale e sostitutivo rispetto a quelli abituali. La distinzione acquista,

<sup>36</sup> Si veda: Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 131-133, che cita il testo III, 2 di Marco Aurelio; cfr. anche V,10.

però, un particolare rilievo quando la si riferisce ad una complessiva metodologia o matrice di produzione sistematica di punti di vista dall'effetto straniante (che è quanto avverrà nelle pagine che seguono).

Nell'interpretazione *pluralista*, dunque, un punto di vista straniante sarà teso soprattutto ad arricchire, ampliare la nostra percezione di un fenomeno, facendoci accorgere di aspetti ulteriori di esso, che nella quotidianità ordinaria rimangono per noi celati. Una tale esperienza, cioè, *per lo più* non intenderà cancellare la liceità del nostro punto di vista attuale, ma negherà che esso possa essere assolutizzato, come se fosse esaustivo o il solo corretto. Questo tipo di straniamento, potremmo dire, non elimina, non cancella livelli descrittivi ed esplicativi, ma ne aggiunge di nuovi, e ci consegna, così, aspetti di un fenomeno o del nostro rapporto con esso, che prima avevamo trascurato, o dato per scontato. Dunque, si ha qui l'esperienza di straniamento come moltiplicazione dei punti di vista possibili. Ed il nuovo sguardo dall'effetto straniante avrà una forza accrescitiva proprio nella misura in cui si pone come sguardo accanto ad altri sguardi, senza pretendere di essere unico o autosufficiente. L'esperienza di straniamento praticata in prospettiva pluralista pare, addirittura, suggerire che le cose possono avere una complessità, una profondità maggiore di quello che qualunque dei nostri singoli punti di vista umani può cogliere da solo<sup>37</sup>.

Come dicevamo, però, è possibile anche un altro modo di rapportarsi alle prospettive dall'effetto straniante: quello *riduzionista*.

Non a caso, si potrebbe osservare, Hadot ha parlato a proposito degli aspetti della filosofia di Marco Aurelio da noi richiamati di un metodo di riduzione, mentre Hammond considera quello di Marco Aurelio come un «reductive mode of analysis»; e Rutherford scrive, proprio in riferimento al passo da noi esaminato [VI,13], di un «reductive approach intended to produce a spurious objectivity»<sup>38</sup>. È però qui necessario sottolineare che la

<sup>37</sup> A questo modo di intendere l'esperienza di straniamento si possono allora accostare queste parole di Proust: «Delle ali, un altro apparato respiratorio che ci permettessero di attraversare l'immensità, non ci servirebbero a nulla, perchè se andassimo su Marte e su Venere conservando gli stessi sensi, questi rivestirebbero con l'aspetto medesimo delle cose della Terra ciò che ci fosse dato vedere. L'unico vero viaggio, il solo bagno di Giovinezza, non consisterebbe nell'andare verso nuovi paesaggi, ma nell'avere altri occhi, nel vedere l'universo con gli occhi di un altro, di cento altri, nel vedere i cento universi che ciascuno di essi vede, che ciascuno di essi è; e questo è possibile con un Eltsir, con un Vinteuil, con i quali – e con i loro pari – noi voliamo veramente di stella in stella» (M. Proust, *La Prisonnière*, Gallimard, Paris 1989 (1923<sup>1</sup>); trad. it.: *La Prigioniera*, Mondadori, Milano 1992, p. 280) Passi della *Recherche* diversi da questo sono stati analizzati in relazione allo straniamento da: Ginzburg, *Straniamento*, cit., § III.

<sup>38</sup> Rispettivamente: Marcus Aurelius, *Meditations*, cit., p. 145, cfr. p. 163; Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius*, cit., p. 119, cfr. anche p. 146.

distinzione tra prospettiva pluralista o riduzionista *non* è legata *in primis* alle strategie che vengono adottate nel costruire una descrizione o spiegazione dall'effetto straniante, ma alla valutazione complessiva del ruolo e della portata di tali strategie e dei resoconti dagli effetti stranianti che si producono servendosi di tali strategie. È vero, infatti, che un resoconto straniante in prospettiva riduzionista tenderà sistematicamente a scomporre, suddividere e risolvere i fenomeni nei loro costituenti elementari. Ma, di per sé, simili procedure possono essere collocate altrettanto bene anche nella prospettiva di una interpretazione pluralista: ossia essere visti come *un* tipo di procedura conoscitiva, intesa a produrre *una tra le* descrizioni possibili di *alcuni* tipi di fenomeni, ma non per questo *la sola* legittima.

La vera e propria distinzione sembra allora sorgere quando si adotta un modo restrittivo di intendere i resoconti 'scompositivi' o 'decontestualizzati', e stranianti in genere: essa dunque non dipende dal mero uso del riduzionismo *nello* straniamento, ma dall'uso riduzionista *dello* straniamento. E questo si avrà quando si giudica che certi resoconti stranianti non esprimano solo un nuovo tipo di punto di vista, ma rappresentino il solo ed universale genere di punto di vista legittimo, che coglie i tratti oggettivi essenziali dei fenomeni in questione, ne individua il livello descrittivo fondamentale e getta finalmente luce su tutti e soli i tratti costitutivi che sono davvero loro propri. L'inclinazione assolutista emergerà così, spesso, dalla attesa/pretesa che nel nuovo tipo di punto di vista possa essere racchiuso *tutto e solo* ciò che può essere conosciuto di un certo fenomeno nella sua oggettività. In ottica riduzionista, di conseguenza, il punto di vista straniante, sarà un punto di vista 'sospettoso' che sfronda, demistifica, elimina livelli di descrizione e analisi, e ci insegna che la verità su un oggetto è diversa, ma più 'economica' di quanto credevamo, poiché nel pensiero quotidiano avevamo compiuto assunzioni improprie e operato proiezioni indebite, attribuendo all'oggetto in questione caratteristiche non sue, o ritenendo primitive delle sue proprietà che sono meramente risultanti da livelli più basilari<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Si può essere tentati di accostare la pratica dello straniamento a quella della *epochè* fenomenologica, connessa alla sospensione dell'atteggiamento naturale. Al di là delle effettive affinità, vi sono però almeno due differenze tra l'*epochè* fenomenologica e un uso riduzionista dello straniamento. Da un lato, l'*epochè* fenomenologica rappresenta una procedura metodologica, che non esclude il ritorno alla costituzione intersoggettiva, empatica di un mondo della vita e tiene ferma la irriducibile pluralità delle regioni fenomeniche. In secondo luogo, mentre l'*epochè* fenomenologica propone una sospensione di qualunque impegno che ecceda l'immanenza cosciente, lo straniamento riduzionista sembra, invece, prendere le distanze dalle rappresentazioni ordinarie, proprio in ragione di un impegno ontologico basilare che eccede l'immanenza cosciente e funge da paradigma fondamentale nella concezione della realtà.

Un'analogia esperienza di straniamento sembra, allora, poter assumere due valenze marcatamente diverse in ragione delle due differenti prospettive richiamate. In ottica pluralista, l'effetto straniante coopererà a rimuovere le impressioni di ovvietà, inevitabilità e connaturalità che finiscono sempre per accompagnare un modo di vedere, finchè si ritiene lecito muoversi solo all'interno di quella modalità interpretativa; esso si assocerà, per converso, all'affacciarsi di sguardi che veicolano altri modi di vedere il mondo, irriducibili al primo e, almeno in linea di principio, legittimi quanto questo<sup>40</sup>. In ottica riduzionista, invece, l'effetto straniante da ricercare sarà quello che accompagna il passaggio dallo sguardo consueto e inadeguato di ogni giorno, all'unico sguardo verace e fin lì ignorato.

L'adozione di un punto di vista straniante secondo l'una, o secondo l'altra di queste prospettive aprirà, dunque, la strada ad esiti epistemologici molto diversi<sup>41</sup>.

Proprio per questo, un approccio riduzionista a resoconti dall'effetto straniante può suscitare valutazioni epistemologiche tanto diverse da risultare contrapposte. Infatti, se per alcuni si tratterà della via maestra per cogliere finalmente la pura verità sui fenomeni e liberarci da distinzioni arbitrarie e artificiose, per altri lo stesso modo di procedere ci esporrà al rischio di non riconoscere più i fenomeni nella loro integrità distintiva, di non riuscire affatto a «salvare le differenze» giudicate essenziali. Potrebbe, allora, emergere il rischio inquietante di vedere (e comprendere) meno, proprio quando si credeva di vedere (e comprendere) finalmente di più, o addirittura di non vedere affatto quel fenomeno che volevamo in effetti mettere a fuoco. Ancora, potremmo diventare incapaci di cogliere «non solo come i significati simbolici, cognitivi e affettivi si coagulino sulle cose, ma anche perché – come ben sapeva la grande tradizione filosofi-

<sup>40</sup> In quest'ottica potremmo anche impiegare qui le categorie di Alfred Schutz, e accostare lo straniamento a quegli «shock» che egli giudicava necessari a rimuovere la ovvietà e inevitabilità di un dato «stile cognitivo», di una data «finite province of meaning» (quella del senso comune, o quella scientifica, o quella artistica etc.), accompagnando il «salto» verso un'altra (cfr.: *On Multiple Realities*, «Philosophy and Phenomenological Research», 5, 1945; trad. it.: *Le realtà multiple*, in: W. James-A. Schutz, *Le realtà multiple e altri scritti*, introduzione e cura di I. Possenti, ETS, Pisa 2005, specie pp. 148-153). Non sembra però condivisibile la tesi secondo cui le diverse cornici concettuali ed i mondi che esse costituiscono sarebbero *in genere* così drammaticamente separati, o *in genere* incommensurabili, come suggerisce Schutz in quel testo (su questi aspetti sono da vedere *L'introduzione* e la *Postfazione* alla traduzione italiana del testo).

<sup>41</sup> Del resto, Ginzburg aveva notato: «i procedimenti artistici o letterari sono meri strumenti, che possono essere usati per fini diversi o addirittura opposti. Un'arma (e anche lo straniamento lo è) può servire a uccidere un bambino o a impedire che un bambino venga ucciso» (*Il filo e le tracce*, cit., p. 120; ma si veda anche: Id. *Straniamento*, cit., pp. 30-31).



ca, mentre noi lo abbiamo dimenticato – essi non formino un'aggiunta impropria ed estrinseca»<sup>42</sup>.

E tutti questi rischi saranno presenti in modo particolare ove la modalità riduttiva e decontestualizzante di analisi venga assunta quale unico metodo valido per ottenere la nostra miglior conoscenza possibile riguardo a *tutti i fenomeni esistenti*. E, dunque, quale modalità da adottare in maniera sistematica ed esclusiva<sup>43</sup>.

Senza dubbio, queste che ho brevemente tratteggiato sono solo due delle prospettive teoriche di fondo all'interno delle quali si può guardare all'esperienza di straniamento e se ne potrebbero indicare innumerevoli altre. Ad esempio, potremmo evidenziare come esista un approccio *radicalmente prospettivista* allo straniamento. Esso tenderà a vedere nell'esperienza di straniamento la sanzione di una insuperabile ed illimitata molteplicità di punti di vista, dovuta alla inesistenza di una qualunque valida legalità nell'interazione tra sistema dell'esperienza e sistema della conoscenza, che possa fare da attrito alla libertà delle descrizioni ammissibili. Di conseguenza, tutti i differenti sguardi sui fenomeni sarebbero, da un punto di vista epistemico, parimenti leciti ed ammessi, perché nessuno potrà essere giudicato migliore di altri su basi intersoggettive e tantomeno neutrali. Si tratta di una prospettiva marcatamente diversa da quella riduzionista, ma, credo vada rimarcato, ancor più distante da quella pluralista, per come ho cercato di caratterizzarla<sup>44</sup>. Essa è, anzi,

<sup>42</sup> Bodei, *La vita delle cose*, cit. p. 11 (cfr.: Merleau-Ponty, *Conversazioni*, cit., p. 37). Ma proprio in una simile prospettiva la pratica dello straniamento, correttamente intesa, sarà più che mai necessaria, come scrive Bodei: «Per cogliere il valore delle cose nella loro complessità e sfogliarne gli strati di senso [...] bisogna sospendere l'ovvietà, scoprirne la capacità di erogare un surplus di significati che neppure l'assuefazione, l'ignoranza, l'incuria, la frequente denutrizione intellettuale e affettiva degli individui riescono del tutto a eliminare» (p. 33; è da vedere l'intero cap. I sulla distinzione tra 'oggetto' e 'cosa').

<sup>43</sup> L'opposizione alla pretesa di raggiungere, attraverso una forma di straniamento inteso in senso riduzionista, una prospettiva straniante esaustiva dell'intero conoscibile può basarsi su opzioni teoriche di tipo diverso. Può infatti dipendere [a] dal fatto che si ritiene di per sé impossibile uno sguardo non prospettico e non limitato sulle cose; oppure [b] dal fatto che si ritiene di per sé possibile che esso esista, ma lo si valuta inattuabile per esseri come noi; ma potrebbe anche legarsi, più limitatamente, alla convinzione che [c] lo specifico metodo proposto per raggiungere tale prospettiva sia in ogni caso inadeguato.

<sup>44</sup> È da rilevare come un simile approccio allo straniamento abbia, paradossalmente, qualcosa in comune con l'approccio riduzionista. Infatti, in entrambi gli approcci la pluralità (eliminata o moltiplicata che sia) pare però non poter avere niente di essenziale da insegnarci su quanto osservato: non c'è, cioè, l'idea di una comprensione alla quale sia essenziale l'incontro di più prospettive. In un caso, tutta la verità conoscibile sarà interna ad *un solo* tipo di sguardo sulla realtà, nell'altro caso, invece, i diversi sguardi sulle cose saranno a tal punto incommensurabili sul piano veritativo che non si potrà neppure affermare che il loro incontro possa generare un oggettivo arricchimento cogni-

sempre esposta al rischio di un approccio 'dissolutivo' che finisca col dichiarare parimenti infondati e parimenti vani tutti i resoconti che gli uomini possono dare degli oggetti e dei fenomeni<sup>45</sup>: portando, così, ad una esperienza di straniamento che si muta in una dolorosa condizione di radicale estraniamento/alienazione<sup>46</sup>.

tivo. Lo straniamento pluralista, invece, considera come un valore e un fatto permanente la pluralità componibile delle prospettive umane. Questo, però, proprio perché non le ritiene incommensurabili o epistemicamente equivalenti. Di conseguenza, esso non sosterrà neppure che ogni resoconto dell'esperienza è parimenti legittimo o giustificato: perché la logica che presiede alla possibilità che più resoconti dei medesimi fenomeni siano messi a confronto e fatti interagire è la stessa che porta a giudicare che in certi casi vi siano resoconti incompatibili o erronei.

<sup>45</sup> Testimonianza del *rischio* di una deriva 'dissolutiva' dello straniamento potrebbe essere la vicenda di Antoine Roquentin ne *La Nausea* di Sartre. Roquentin sperimenta, infatti, la radicale metamorfosi delle cose e la conseguente impossibilità di 'metterle a fuoco', di riconoscere il profilo della realtà quotidiana. Ciò che emerge, di conseguenza, è qualcosa di mostruoso, che lascia come residuo una «coscienza anonima» (*La Nausée*, Gallimard, Paris 1938; trad. it.: *La nausea*, Mondadori, Milano 1958, p. 240) e distante («Quei minuscoli ometti neri che distinguo in via Boulibet, tra un'ora sarò uno di loro. Come mi sento distante da loro, dall'alto di questa collina. Mi sembra d'appartenere ad un'altra specie», pp. 223-224). L'esperienza che si fa sembra essere, da un lato, quella di scoperta della esistenza nella sua vera natura ordinariamente nascosta («d'un sol tratto, il velo si squarcia, ho compreso, *ho visto*», p. 181); ma, al contempo, anche quella del dissolversi di ogni autentica presa conoscitiva su sé stessi e le cose: «la diversità delle cose e la loro individualità non erano che apparenza, una vernice. Questa vernice s'era dissolta, restavano delle masse mostruose e molli in disordine - nude, d'una spaventosa [effrayante] e oscena nudità» (p. 182; cfr.: pp. 190-192). Ancora: «Le cose si sono disfatte dei loro nomi. Son lì, grottesche, caparbie, gigantesche, e sembra stupido chiamarle sedili o dire qualcosa su di esse: io sono in mezzo alle Cose, le innominabili» (p. 179, cfr.: p. 175). Cfr. anche: Flaim, *L'effetto di straniamento*, cit.

<sup>46</sup> Si potrebbe affermare che il rischio qui è quello dello slittamento dalla presa di distanza straniante (*Verfremdung*), a qualcosa come la mera estraniamento o 'alienazione' (*Entfremdung*), secondo una distinzione esplicita in Ernst Bloch (cfr.: *Estraniamento, straniamento*, in: Id., *Verfremdungen I (Janusblider)*, Suhrkamp, Frankfurt 1962; trad. it.: Id., *I Volti di Giano*, Marietti, Torino 1994, pp. 90-101). Il punto decisivo è proprio che ogni straniamento quando diventa l'unico, obbligato sguardo possibile sulle cose rischia di mutarsi in estraniamento e, dunque, da risorsa in limite. In una simile «estraniamento» (*loneliness*), Hannah Arendt ha individuato una minaccia per l'esistenza stessa di un «mondo comune», e l'ha anche collegata all'imporsi dei regimi totalitari (*The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York 1951<sup>1</sup>; trad. it.: *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1967, pp. 649-657; su questo cfr. anche: Müller, *Lo sguardo estraneo*, cit.). Arendt notava tra l'altro: «Presa in sé, prescindendo dalle sue recenti cause storiche e dal suo nuovo ruolo politico, l'estraniamento è allo stesso tempo contraria alle esigenze fondamentali della condizione umana e una delle esperienze basilari della vita di ognuno. Persino l'esperienza del mondo materiale dipende dal nostro contatto con gli altri uomini, dal nostro senso comune che regola e controlla tutti gli altri sensi e senza il quale ognuno di noi resterebbe rinchiuso nella sua particolarità di dati sensibili di per sé inattendibili e ingannevoli. Solo perché abbiamo il senso comune, cioè solo perché gli

In questa ricerca ci occuperemo, però, soltanto delle due modalità di interpretazione del punto di vista straniante sopra richiamate (quella 'pluralista' e quella 'riduzionista'). E questo perché proprio tale confronto è decisivo in rapporto a quella che oggi potrebbe risultare la metodologia, la matrice generativa più diffusa e potente di esperienze di straniamento.

## 2. Uno sguardo da nessun luogo?

Tu, con le tue gioie e i tuoi dolori, i tuoi ricordi e le tue ambizioni, il tuo senso di identità personale e il tuo libero arbitrio, in realtà non sei altro [*no more*] che la risultante del comportamento di una miriade di cellule nervose e delle molecole in esse contenute. Come avrebbe detto l'Alice di Lewis Carroll: «non sei altro [*nothing but*] che un pacchetto di neuroni»<sup>47</sup>

Si può ipotizzare che oggi, per noi, il più ricco repertorio di possibili sguardi dall'effetto straniante sul mondo e su noi stessi non sia da ricercare tanto nella capacità immaginativa di uno scrittore, e neppure nei dettami di una qualche scuola filosofica. Sembra che esista, piuttosto, qualcosa di simile ad una 'macchina universale dello straniamento': le scienze sperimentali della natura. Infatti, l'elaborazione teorico-metodologica e la vera e propria ridefinizione di un *explanandum* che accompagnano il sorgere delle moderne scienze sperimentali della natura sembrano creare una matrice inedita e potentissima di *esperienze di straniamento*. Potremmo, anzi, dire che per la comunità umana la scienza costituisca un repertorio di descrizioni e spiegazioni dagli effetti necessariamente stranianti e, anche per questo, stranianti a prescindere dal fatto che ciò costituisca una finalità soggettiva di chi le costruisce, e dal proposito, ad esempio, di 'risvegliare' così la percezione<sup>48</sup>.

uomini, e non un uomo solo, abitano la terra, possiamo fidarci dell'esperienza immediata dei nostri sensi» (pp. 651-652). Sulle affinità tra Arendt e Šklovskij e sulle componenti politiche dello straniamento, si veda: S. Boym, *Poetics and Politics of Estrangement: Victor Šklovskij and Hannah Arendt*, «Poetics Today» 26 (4), 2005, § 2; vi si nota poi tra l'altro: «Estrangement per se [...] is not a guarantee of passionate and responsible thinking; it can function as both a poison and a cure for the political evils of the age» (p. 605).

<sup>47</sup> F. Crick, *The Astonishing Hypothesis*, Simon & Schuster, New York 1994; trad. it.: *La scienza e l'anima*, Rizzoli, Milano 1994, p. 17.

<sup>48</sup> Questo tesi rimanda ad una caratterizzazione dell'esperienza di straniamento, tale per cui (andando oltre Šklovskij) si accetta che, come detto, essa possa sorgere anche senza essere intenzionalmente perseguita, ed in un contesto che non è di uso letterario delle immagini. D'altra parte, tale tesi si lega anche ad una lettura del sapere scientifico che verrà sviluppata lungo queste pagine. Sull'attitudine di Šklovskij verso la scienza si veda, invece, *infra*, nota 74. Un riferimento esplicito al rapporto tra 'straniamento' e punto di vista proprio delle moderne scienze sperimentali della natura è in: J.-C. Passeron-J. Revel, *Penser par cas. Raisonner à partir de singularités*, in: *Idem (sous la direction de)*,

Con le scienze sperimentali della natura, infatti, muta il nostro sguardo sulle cose, e muta il luogo stesso di quello sguardo, nonché quanto lo sguardo (strumentato) dell'osservatore cerca e può vedere. Si intrecciano qui una molteplicità di aspetti. Quello forse più immediato (ma non per questo il più decisivo) si lega al fatto che straniante è per noi in primo luogo la descrizione che ci assegna una posizione periferica e diversa da quella precedentemente immaginata nel contesto di un universo infinito<sup>49</sup>.

L'aspetto che però preme sottolineare è soprattutto questo: il progresso della conoscenza scientifica sembra insegnarci che, se vogliamo guardare con rigore a noi stessi, dobbiamo situarci e descriverci in modo molto diverso da come fa il senso comune. Il luogo dal quale ci affacciamo all'universo non sarà, allora, quello che l'esperienza visiva, percettiva immediata ci farebbe supporre. E dovremo osservare noi stessi da molto lontano, con «distacco»<sup>50</sup>, per accorgerci di quanto sia lontana dal vero l'immagine ordinaria che ci facciamo circa la nostra collocazione. Questo, però, non sarà che un primo passo. Perché, proprio nello svelarci la nostra oggettiva marginalità, la scienza sembra accreditarsi ad essere, essa sì, finalmente portatrice di uno sguardo non marginale, non limitato e non antropocentrico, ma oggettivo, vero e distaccato dalle contingenze<sup>51</sup>.

Per comprendere meglio questo processo possiamo risalire a uno dei passaggi fondativi delle moderne scienze sperimentali della natura. Penso alla distinzione, largamente condivisa in quel contesto (sia pur in forme diverse), tra proprietà primarie, e proprietà secondarie: una distinzione che contribuirà a ridefinire l'*explanandum* di queste scienze, in quanto costituito da quelle proprietà che gli enti materiali possiederebbero oggettivamente e in indipendenza dall'esperienza soggettiva. Si tratta di un passaggio che rimanda anche a qualcosa di affine ad un esperimento di

*Penser par cas*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2005, p. 41, specie nota 49.

<sup>49</sup> Sulle risonanze ambivalenti nei moderni di questo incontro con un universo infinito e con una nuova immagine della terra, ad esempio: A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Salerno Editrice, Roma 2000, pp. 119-130 (cfr.: Hadot, *Ricordati di vivere*, cit., pp. 68-70 e 93-94). Anche Battistini ricorda come nella *Premessa seconda (filosofica)* a mo' di scusa a *Il fu Mattia Pascal* Copernico fosse 'incolpato' per le conseguenze delle sue teorie: per averci costretti, potremmo dire, ad una sorta di visione radicalmente straniante della nostra condizione. Profili diversi emergono in: Brague, *La saggezza del mondo*, cit., parte IV.

<sup>50</sup> Si veda: N. Elias, *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*, Suhrkamp, Frankfurt 1983; trad. it.: *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 43-48, 92-97.

<sup>51</sup> Cfr. anche: H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it.: *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, pp. 193 e segg.

straniamento metodologico, ossia al tentativo di pervenire ad uno sguardo inusitato e puramente oggettivo sulla realtà. Uno sguardo sulla realtà, potremmo dire paradossalmente, per come essa ci apparirebbe una volta 'depurata' dal nostro sguardo. Mi riferisco, in particolare, a quella che è forse la versione letterariamente più efficace di tale distinzione, ossia la pagina de *Il Saggiatore* nella quale Galilei, a premessa della propria trattazione circa ciò che «noi chiamiamo *caldo*», scrive:

Io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità [...] <sup>52</sup>

Pare appunto possibile guardare al passo di Galilei anche come a un esperimento mentale dall'effetto straniante. Esso sembra inoltre avere *alcune* specifiche affinità con la ricerca di una definizione «fisica» (non a caso) dei fenomeni vista in precedenza<sup>53</sup>. Naturalmente le affinità emer-

<sup>52</sup> G. Galilei, *Le Opere. Il Saggiatore*, Barbèra, Firenze 1968 (1623), vol. VI, § 48, pp. 347-348. In un suo celebre saggio, Ginzburg, rimarcando la differenza tra l'attitudine del fisico e quella del medico, aveva sottolineato che, con le tesi sopra citate: «[...] Galileo imponeva alla scienza della natura una svolta in senso tendenzialmente antiantropocentrico e antiantropomorfo, che essa non doveva abbandonare più. Nella carta geografica del sapere si apriva uno strappo destinato via via ad allargarsi» (C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in: A. Gargani (cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979, p. 73). Per degli spunti di straniamento in Galilei, cfr.: Orlando, *Illuminismo e retorica freudiana*, cit., pp. 150-151. In tema sarebbe proficua anche l'analisi del testo delle *Meditazioni* di Cartesio dedicato alla cera (si veda ad esempio: Bodei, *La vita delle cose*, cit., pp. 83-85). Su questi temi anche: T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford U. P., Oxford-New York 1986; trad. It.: *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988.

<sup>53</sup> Del resto, secondo Hadot: «Si può dire che in un certo senso il mondo della scienza e quello della filosofia si contrappongono, ciascuno a suo modo, al mondo della percezione abituale: la scienza perché, attraverso l'eliminazione della percezione, ci schiude un universo ridotto ai suoi aspetti quantitativi grazie a procedimenti insieme matematici e tecnici, la filosofia, a sua volta, perché attraverso l'approfondimento e la trasformazione della percezione abituale, ci fa prendere coscienza del fatto stesso che noi percepiamo il

gono (e al contempo risaltano) da uno sfondo epistemologico d'insieme che nei due autori è profondamente differente e peculiare, anche per quanto concerne le convinzioni circa i modi e le possibilità di pervenire alla conoscenza della realtà. Né si deve sottacere il fatto che, mentre in Marco Aurelio la definizione fisica è ricercata in quanto fase iniziale ed intenzionale in vista di un processo di lavoro su se stessi e di modificazione delle proprie attitudini interiori, simili aspetti non hanno assunto un analogo rilievo immediato nella tradizione scientifica contemporanea<sup>54</sup>. Con la conseguenza che, in contesto scientifico, la riduzione di un fenomeno ai costituenti basilari tenderà per lo più a non presentarsi come parte di un più ampio processo di lavoro sul soggetto o la sua percezione del mondo, e il correlato effetto straniante sarà un dato inevitabile, più che il frutto di una volontà intenzionale del singolo scienziato.

Tuttavia, queste effettive differenze non tolgono il fatto che, da un punto di vista epistemologico (cioè su un piano di descrizione e spiegazione dei fenomeni), emergono anche obiettive analogie strutturali tra la ricerca antica di una «definizione fisica» dell'oggetto e la descrizione costitutiva dell'oggetto che si fa strada nel moderno sapere scientifico. Infatti, pur operando, come è evidente, con strumentazioni e finalità differenti, entrambe sembrano rifarsi all'idea che la conoscenza più adeguata e valida degli oggetti e dei fenomeni naturali sia per noi possibile ottenerla solo attraverso un processo metodico basato in misura rilevante sulla scomposizione degli oggetti nei loro costituenti elementari, sulla decontestualizzazione e sulla desoggettivizzazione<sup>55</sup>. Tale conoscenza avrà, dunque, in entrambi i casi un forte effetto straniante.

Alexandre Koyré giungerà, allora, non a caso a sintetizzare il processo che si lega allo sviluppo della scienza moderna, con le celebri e discusse affermazioni secondo cui essa avrebbe conseguito i propri indubbi successi, solo al prezzo di avere «spaccato il mondo in due» e

mondo e che il mondo è ciò che noi percepiamo» (*Esercizi spirituali*, cit., p. 183).

<sup>54</sup> Questo non toglie che le conseguenze esistenziali e valutative della nuova descrizione scientifica del mondo si manifesteranno ben presto. Né si può trascurare come sia stata ampiamente ascritta una portata 'liberante' per i singoli alla diffusione della moderna «concezione scientifica del mondo».

<sup>55</sup> Sistemi di descrizioni, spiegazioni e categorizzazioni sorgono sempre in dipendenza da un contesto, in base a certe opzioni costruttive e in vista di certe finalità. Al contempo, essi possono e debbono anche essere analizzati e valutati, *quanto alla loro coerenza, intersoggettività e adeguatezza empirica*, in relativa indipendenza dalle particolari motivazioni soggettive perseguite da chi li ha formulati, nonché a prescindere dalla condivisione delle opzioni esistenziali di costui. Dunque, qualunque sia l'uso che poi si intende farne, sarà lecito anche chiedersi, se e a che condizioni essi, *nel contesto della cornice concettuale loro propria*, costituiscano per noi un resoconto cognitivamente accettabile (e, ancor più, esaustivo) dei fenomeni dati.

sostituendo al nostro mondo delle qualità e delle percezioni sensibili, il mondo che è il teatro della nostra vita, delle nostre passioni e della nostra morte, un altro mondo, il mondo della quantità, della geometria reificata, nel quale, sebbene vi sia posto per ogni cosa, non vi è posto per l'uomo. Così il mondo della scienza – il mondo reale – divenne estraneo e si differenziò profondamente da quello della vita che la scienza non era stata capace di spiegare definendolo 'soggettivo' <sup>56</sup>

Si può poi ipotizzare che l'effetto straniante prodotto dalle descrizioni scientifiche cresca mano a mano che si giunge a rendere conto del mondo non solo in termini di proprietà primarie, ma anche facendo sistematicamente riferimento a entità per noi non direttamente osservabili. Ecco, allora, un motivo per cui in linea generale molte descrizioni scientifico-sperimentali avranno, almeno per l'umanità odierna, *necessariamente* un effetto straniante (cioè a prescindere sia dagli intenti, sia da quei fattori contestuali e locali che avevamo ritenuto in genere decisivi). Ciò accadrà, tra l'altro, perché i resoconti scientifici dei fenomeni di esperienza ricorrono sistematicamente anche a dei *primitives* (come atomi e *quarks*, ma anche basi azotate e legami chimici etc.) che non sono attualmente accessibili *in modo diretto* (cioè in assenza di strumenti) per nessun essere umano, in quanto troppo remoti dai sensi, troppo piccoli, privi di colori, odori e sapori: essi, dunque, non saranno parte del nostro senso comune e non saranno inclusi nelle nostre rappresentazioni e nei nostri resoconti ordinari dell'esperienza.

Potremmo allora dire che il nostro modo abituale di immaginare, rappresentare e comprendere quanto fa parte dell'esperienza ordinaria una volta che sia messo a confronto con la scienza non appare più ovvio, è anzi posto in discussione, deassolutizzato, o addirittura scalzato, ad esempio, attraverso la inedita ri(con)duzione dei suoi oggetti a quanto *non può* fare parte della nostra esperienza quotidiana e dunque del nostro senso comune. E questo effetto si produrrà perfino (se non tanto più) qualora la scienza, come vorrebbero alcuni, ci restituisse un mondo d'esperienza che in un qualche senso per noi non sarebbe più propriamente '*immaginabile*'<sup>57</sup>.

Proprio perché si lega anche a fattori di questo tipo, l'effetto di straniamento 'scientifico' si manifesterà allora sovente (almeno in un primo

<sup>56</sup> A. Koyré, *Newtonian Studies*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 1965; trad. it.: *Studi Newtoniani*, Einaudi, Torino 1983, p. 26; cfr.: pp. 5-9. Per quanto contestabile e contestata (ad esempio in: R. Casati-A. C. Varzi, *Un altro mondo?*, «Rivista di estetica», 19, 2002, pp. 131-159) questa interpretazione coglie almeno una parte di verità, cfr.: C. Gabbani, *Per un'epistemologia dell'esperienza personale*, Guerini e Associati, Milano, 2007, cap. I; Id., *Tra universo del senso comune e universo delle scienze: oltre il conflitto*, in: A. Peruzzi (a cura di), *Pianeta Galileo* 2010, Centro Stampa del Consiglio regionale della Toscana, Firenze 2011, pp. 137-156.

<sup>57</sup> Cfr. ad esempio: Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 213.

momento) sul piano delle idee e delle rappresentazioni che ci facciamo dei fenomeni, più che sul piano del giudizio percettivo immediato. Ma questo non toglie forza all'esperienza di straniamento che qui si produce: ne specifica, semmai, la radicalità, i modi e il carattere. Nessuno, dunque, almeno attualmente, può ascoltare *per la prima volta* la descrizione fisica di un tavolo senza fare esperienza di straniamento, e forse nessuno, anche dopo la prima volta, può davvero trovarla familiare. Si spiega così la tensione che caratterizza i «due tavoli» di Eddington; poiché ogni tavolo è per noi un oggetto familiare, esteso, solido, colorato, da un lato, e però, al contempo, ci viene anche rappresentato dalla fisica come un grande spazio vuoto nel quale si muovono invisibili cariche elettriche<sup>58</sup>.

Gli effetti stranianti della scienza non potranno poi che crescere quando il tipo di sguardo fin qui delineato si rivolge più che sull'oggetto osservato, sul soggetto osservante. Nei termini più generali la dinamica che emerge sarà allora quella che Wilfrid Sellars ha diagnosticato parlando di un possibile «clash» tra «immagine scientifica ed immagine manifesta dell'uomo»<sup>59</sup>.

L'immagine manifesta della quale parla Sellars costituirebbe la cornice concettuale all'interno della quale l'uomo prende coscienza socialmente condivisa di sé stesso e della propria condizione<sup>60</sup>. Essa sarà dunque diffusa in modo pressoché ubiquo, e apprenderla non richiederà una formazione specialistica. Non bisogna, però, pensare che l'immagine manifesta sia una sorta di pensiero grezzo o un relitto del passato, o che non sia passibile di raffinamenti e di una strutturazione complessa. Ciò che però la differenzia dall'immagine scientifica è il fatto che essa, per definizione, non ammette un tipo di ragionamento, ossia «quello che, ai fini della spiegazione del comportamento delle cose percepibili, richiede la postulazione di entità

<sup>58</sup> Cfr.: A. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Macmillan, New York 1928; trad. it.: *La natura del mondo fisico*, Laterza, Bari 1935. Lewis Wolpert ha osservato che: «science often explains the familiar in terms of the unfamiliar» (*The Unnatural Nature of Science*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 1994, p. 3; trad. it.: *La natura innaturale della scienza*, Dedalo, Bari 1996). Potremmo aggiungere che, come il linguaggio artistico che rende possibile lo straniamento, anche il linguaggio scientifico, di fatto, per l'uomo comune «è spesso una lingua straniera» (Šklovskij, *Una teoria della prosa*, cit., p. 28).

<sup>59</sup> W. Sellars, *Philosophy and the scientific image of man* (1962), ora in: *Id, Science, Perception and Reality*, Routledge, London 1963, pp. 1-40; trad. it.: *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Armando Editore, Roma 2007. Sellars usa qui il termine 'immagine' che per Šklovskij era centrale. L'adeguatezza di tale termine, nel suo significato letterale (anche alla luce di questa connessione), potrebbe però sollevare dubbi. In ogni caso, il termine 'immagine' è per Sellars una metafora per indicare dei «tipi ideali» (nel senso di Weber), e in particolare due modalità generali di rendere conto dell'uomo e del mondo.

<sup>60</sup> Cfr.: Ivi, pp. 36-38 e 62.



impercettibili»<sup>61</sup>. L'immagine manifesta, cioè, si limita a restituirci un mondo del quale possiamo fare direttamente esperienza, al contrario, l'immagine scientifica ricorre ad entità inosservabili per rendere conto di quel mondo. L'immagine scientifica (o «postulazionale», o «teorica») si presenta, infatti, come quella che, *in linea di principio*, può sorgere, secondo Sellars, dalla «integrazione» delle varie immagini scientifiche parziali e dalla identificazione *ontologica* degli oggetti propri delle diverse teorie sperimentali (ciascuna «dotata di una certa autonomia», ciascuna «costruita in un diverso luogo» e «parziale»), per approdare, così, ad un inventario completo dell'esistente e ad un complesso di descrizioni e spiegazioni che sia esaustivo della realtà e di portata generale (mentre le singole teorie componenti hanno portata limitata e una scala definita). Sellars riconduce esplicitamente l'origine di una simile immagine a quel *background* epistemologico della rivoluzione scientifica al quale già abbiamo fatto cenno, e in specifico al tentativo di «considerare le cose fisiche, in un modo già adombrato dagli atomisti greci, come sistemi di particelle impercettibili che mancano delle qualità percepibili della natura manifesta»<sup>62</sup>. Riemergere, allora, come sarebbe la stessa matrice generativa dell'immagine scientifica, con i suoi procedimenti di scomposizione dei fenomeni e di desoggettivizzazione, a renderla, in una certa misura, per noi necessariamente portatrice di un'esperienza di straniamento.

Se questo è vero, dipenderà, però, dalla natura, dal carattere e dal ruolo complessivo che si attribuisce alle teorie scientifiche quale giudizio dare e quale uso fare di questo punto di vista, ossia come interpretare tali resoconti scientifici dall'effetto straniante nel contesto della nostra immagine complessiva delle cose: se in un'ottica riduzionista, oppure, invece, in una cornice pluralista. Si può, infatti, ritenere che, nel complesso, il rapporto tra queste due matrici concettuali o 'immagini' (come le chiameremo per brevità) possa essere solo quello di una, per quanto ardua, *cooperazione nel descrivere e spiegare* la nostra esperienza, senza che sia mai possibile confondere le loro funzioni, o ridurre interamente l'una all'altra (né eliminare l'una grazie all'altra). In quest'ottica, il punto di vista scientifico dall'effetto straniante si situerebbe in un contesto pluralista e accrescitivo. Costituirebbe, cioè, un legittimo ed indispensabile livello di analisi dei fenomeni, ma non il solo lecito, né quello più adeguato per ogni tipo di fenomeno.

Si potrà, invece, ritenere che, per quanto l'immagine scientifica sia inadeguata in linea di principio a sostituire quella manifesta per tutto ciò che attiene alla dimensione normativa delle nostre pratiche di persone in una comunità (espressione di giudizi, intenzioni, valori etc), essa sa-

<sup>61</sup> Ivi, p. 39; cfr. p. 64.

<sup>62</sup> Ivi, p. 77; cfr.: p. 84.

rebbe adeguata in linea di principio a sostituirsi all'immagine manifesta quando si tratti di *descrivere* e *spiegare*, quando si tratti, cioè, di dirci che cosa c'è nel nostro mondo e che cosa è in realtà ciò che c'è (è la tesi di Sellars). Dunque, su questo piano, essa si porrà come un'immagine «rivale» rispetto a quella manifesta, aspirando ad essere cognitivamente adeguata per l'intero. E in quest'ottica, le teorie scientifico-sperimentali diverranno allora il tramite di un'esperienza di straniamento da leggere in chiave riduzionista (e/o eliminativista)<sup>63</sup>.

È, però, importante sottolineare che, in linea di principio come in linea di fatto, questa interpretazione non è consustanziale alla nascita o all'accettazione delle teorie scientifiche e dei loro effetti stranianti, ma si lega solo ad *un certo modo filosofico* di guardare ad esse. Un modo connesso, ad esempio, all'opzione per il *realismo scientifico* e per il *naturalismo* (inteso come inclusione di ogni fenomeno esistente nel dominio delle scienze sperimentali della natura, se non presenti, future). Questa modalità filosofica di guardare alla scienza potrebbe forse essere compendiata da alcune affermazioni sempre di Sellars: «*parlando da filosofo*, non ho problemi a dire che il mondo del senso comune degli oggetti fisici nello spazio e nel tempo è irreali – a dire, cioè, che non esistono cose del genere. Oppure a dire, in modo meno paradossale, che per quanto riguarda la descrizione e la spiegazione del mondo, la scienza è la misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è, di ciò che non è in quanto non è»<sup>64</sup>.

Ecco che, allora, la cosiddetta immagine scientifica dispiegata assurge qui a titolare adeguato di un compito ontologico, metafisico. In questa *interpretazione* dell'impresa scientifica, infatti, ciò a cui essa mira sarebbe qualcosa come una visione della realtà capace di dirci come è il mondo in sé stesso, indipendentemente da ogni singolo punto di vista<sup>65</sup>. E questa indipendenza da ogni punto di vista soggettivo e situato non sarà associata

<sup>63</sup> La tesi del primato e dell'autosufficienza ontologica e descrittivo-esplicativa dell'immagine scientifica è quanto più importa discutere qui, poiché il nostro discorso sullo straniamento si concentra prima di tutto e soprattutto su descrizioni e spiegazioni. Tralascio dunque qui le complesse questioni concernenti la dimensione normativa ed il suo rapporto con la dimensione descrittivo-esplicativa, e dunque quelle circa il rapporto tra le due «immagini» nel comporre la «visione sinottica» cui, per Sellars, la filosofia deve ambire.

<sup>64</sup> W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), ora in: Id., *Science, Perception and Reality*, Routledge, London 1963; trad. it.: *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004, p. 59.

<sup>65</sup> Sotto questo aspetto si tratterà di qualcosa di affine a ciò che Bernard Williams ha definito una «absolute conception of reality» (*Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin, London 1978, specie pp. 65-66, 239-249, 300-303), e comunque di una «conception of the world as it is independently of the peculiarities of any observers» (p. 241, cfr. anche p. 211). Vedi anche: B. Stroud, *The Quest for Reality. Subjectivism and the Metaphysics of Colour*, Oxford U. P., Oxford 2000.

casualmente a tale descrizione oggettiva, veridica, esaustiva: sarà il sigillo che assicura appunto queste proprietà alla scienza.

Assistiamo con ciò all'emergere di una esperienza di straniamento che *letteralmente e metaforicamente* assume un punto di vista epistemico nuovo e assai più radicale rispetto agli antichi. Ciò può trasparire, implicitamente, anche nelle metafore che caratterizzano le rispettive pratiche. La metafora tradizionale della ricerca classica di uno sguardo altro rispetto a quello ordinario, ed emancipato dalle miserie dell'«aiuola che ci fa tanto feroci»<sup>66</sup>, era stata spesso, come detto, l'immagine dello «sguardo dall'alto»: ad esempio da un'altura, da una vetta, se non dai cieli. Era dunque l'idea dello sguardo da un luogo altro e più elevato<sup>67</sup>.

Con la modernità scientifica, in un contesto completamente mutato, l'immagine sembra radicalizzarsi ulteriormente fino a mutare. Lo sguardo scientifico, infatti, distaccandosi compiutamente dalla terra, avrebbe finalmente trovato «il punto di Archimede», grazie al quale «guarda alla natura da un punto di vista universale»<sup>68</sup>; in alcune letture, anzi, il vero obiettivo sarà quello di perseguire nella forma più sistematica e potente a noi nota ciò che Thomas Nagel ha definito uno «sguardo da nessun luogo»<sup>69</sup>. Ossia, uno sguardo liberato dalle limitazioni connesse ad ogni localizzazione soggettiva e spazio-temporale. In certe interpretazioni, la scienza giungerà così a proporsi come portatrice di un'esperienza di straniamento assoluto (*ab-solutus*), di inusitata radicalità: il frutto, cioè, di uno sguardo che non viene più solo da un altro luogo o contesto, ma che pretende di liberarsi da *qualunque* determinazione (e dunque anche motivazione) contestuale o 'parziale'<sup>70</sup>. Così, un tale sguardo non si

<sup>66</sup> «L'aiuola che ci fa tanto feroci, volgendum' io con li eterni Gemelli, tutta m'apparve da' colli a le foci» (Dante, *Paradiso* XXII, 151-153). Su questa immagine e le sue fonti classiche è da vedere: A. Traina, «L'aiuola che ci fa tanto feroci». *Per la storia di un topos*, in: Id., *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, Pàtron, Bologna 1975 (1986<sup>2</sup>), vol. I, pp. 305-335. Cfr. Bague, *La saggezza del mondo*, cit., p. 127.

<sup>67</sup> Si veda: Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 54-56; Id., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; trad. it.: *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, pp. 195-203; Id., *La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 239-243; e ora specie: Id., *Ricordati di vivere*, cit., cap. II. Cfr.: Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius*, cit., pp. 155-161; e anche: Arendt, *Vita Activa*, cit. (fin dal Prologo); Bague, *La saggezza del mondo*, cit.

<sup>68</sup> Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 199, cfr. pp. 195-196 e ampiamente §§ 35-39, ove si parla per la moderna scienza fisica di «riduzione di tutte le apparenze mediante la forza della distanza» (p. 198). Cfr. Anche: P. Bucci, *Modernità e crisi della Politeia. Galileo e la rivoluzione scientifica nell'interpretazione di Hannah Arendt*, «Galilaiana» VII, 2010, pp. 205-224.

<sup>69</sup> Cfr.: Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, cit., specie capp. I-VI.

<sup>70</sup> Sembra giungere così al suo esito estremo una attitudine che Arendt aveva evidenziato come rischio tipico già della contemplazione teoretica in sé, che distanziandosi

presenterà più come quello di un soggetto, pur sempre situato e finito, che attinge al punto di osservazione più alto e razionale disponibile: ma come il potente sguardo anonimo della oggettività pura, depurato da ogni residuo particolare, ed esteso a tutta la realtà.

Alla luce di questa analisi, si può comprendere, allora, come la scienza, forte dei propri successi, tenda addirittura a diventare il vero e proprio paradigma di esperienza straniante. Così, ad esempio, il ruolo conferito da Brecht nel proprio teatro al *Verfremdungseffekt* (distinto, ma al contempo affine alla *ostranenie*) era da lui esplicitamente associato all'idea di un «teatro dell'era scientifica»: capace, cioè, di un «occhio nuovo» sulla società e sui rapporti tra classi, analogo a quello che le scienze sperimentali avevano già saputo sviluppare nel loro ambito<sup>71</sup>. E, dunque, capace anche di demistificare ciò che, essendo consueto, finisce sempre per sembrare «naturale»<sup>72</sup>. Brecht accostava, del resto, il proprio effetto di straniamento all'«occhio estraneo», allo «sguardo arduo e fecondo»<sup>73</sup> con cui Galilei guardò le oscillazioni della lampada, scoprendone così le leggi<sup>74</sup>.

esperisce lo stupore dello straniamento: «se lo stupore è l'inizio del pensiero, allora il pensatore è sempre lo spettatore. Stupirsi di fronte allo spettacolo del mondo significa: mi ritiro dal mondo per contemplarlo come uno spettacolo – in Grecia, come se fossi una divinità. In Kant: come se fossi il giudice [...] Assorbito dallo spettacolo, pieno di stupore, sono al disopra di tutte le apparenze e ho perduto, o piuttosto ho abbandonato il mio punto di vista e di conseguenza il *dokei moi*, la mia opinione. Ormai giudico come se non partecipassi. Questa 'imparzialità' (non fare parte di) è forse 'inumana'» (*Denktagbuch. 1950-1973*, Piper Verlag, München 2002; trad. it.: *Quaderni e diari 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 649).

<sup>71</sup> B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, in Id., *Scritti teatrali*, Einaudi, Torino 1962, specie pp. 100-130.

<sup>72</sup> Vedi in primis: B. Brecht, *L'eccezione e la regola. Rappresentazione didattica* (1930), in: Id., *Teatro*, Einaudi, Torino 1963, vol. II, pp. 185 e 211.

<sup>73</sup> Brecht, *Breviario di estetica*, cit., § 44, p. 113. Lo evidenzia anche Flaim, *L'effetto di straniamento*, cit., p. 260; per Brecht, oltre a Flaim, cfr. anche: Bloch, *Estraniamento, straniamento*, cit., pp. 99-100; Orlando, *Illuminismo e retorica freudiana*, cit., pp. 162-163; Velotti, *Straniamento*, cit., p. 286; mentre sui rischi di 'naturalizzare' il consueto: A. M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000, capp. VI-VII.

<sup>74</sup> A questo proposito, Šklovskij sembra invece incline a sottolineare le differenze tra il procedere dell'arte e quello della scienza: questo sia in ragione della caratterizzazione da lui data dello straniamento quale procedimento, sia per la visione che egli ha delle finalità e dei mezzi rispettivi dell'arte e della scienza (cfr.: *Teoria della prosa*, cit., p. xiv). In un saggio tardo, basandosi su alcune affermazioni di Einstein, sembrerà fare propria l'idea che la scienza nasca dall'incontro con lo stupore, ma intenda poi superare tale stupore con i suoi costrutti esatti, e afferma: «La scienza fugge l'atto di stupore, lo supera. L'arte lo conserva» (*Simile e dissimile*, cit., p. 103; cfr. anche pp. 14-15). L'analisi che proponiamo in questo e nel successivo paragrafo mira, tra l'altro, a far emergere come la scienza, da un

Per converso, si può ricordare come Paul Feyerabend, dovendo offrire una esemplificazione della procedura che potrebbe portare quanti sono cresciuti in contesti permeati da un senso comune ormai obsoleto a immaginare modi inediti di concepire la realtà suggeriti dalle nuove teorie scientifiche, farà riferimento proprio al procedimento brechtiano: «For those already grown up and messed up, a psychological procedure like the procedure of alienation suggested by Brecht may do the trick»<sup>75</sup>.

Vale allora probabilmente la pena di chiedersi se davvero la conoscenza scientifica ci offra questo *'sguardo da nessun luogo'* su tutto ciò che esiste, e dunque se essa ci introduca ad un'esperienza di straniamento da interpretare in chiave riduzionista e assolutista. Potremmo, inoltre, domandarci anche se questa eventuale interpretazione riduzionista e assolutizzante dello sguardo scientifico sia la premessa all'apogeo dello straniamento, o non segni, piuttosto, il rischio di una sua «morte per apoteosi»<sup>76</sup>.

### 3. *«I'll teach you differences»*

Science is a grand thing when you can get it; in its real sense one of the grandest words in the world. But what do these men mean, nine times out of ten, when they use it nowadays? When they say detection is a science? When they say criminology is a science? They mean getting outside a man and studying him as if he were a gigantic insect: in what they would call a dry impartial light, in what I should call a dead and dehumanized light. They mean getting a long way off him, as if he were a distant prehistoric monster; staring at the shape of his 'criminal skull' as if it were a sort of eerie growth, like the horn on a rhinoceros's nose. When the scientist talks about a type, he never means himself, but always his neighbour; probably his poorer neighbour. I don't deny the dry light may sometimes do good; though in one sense it's the very reverse of science. So far from being knowledge, it's actually suppression of what we know. It's treating a friend as a stranger, and pretending that something familiar is really remote and

lato, sia *di fatto* per noi a tutti gli effetti portatrice di esperienze di stupore e straniamento, mentre, d'altra parte, se e in che misura essa debba causare il superamento generalizzato e la 'estinzione' delle nostre possibilità di stupore e straniamento, oppure no, dipenderà non solo dalla scienza in sé, ma anche dalle interpretazioni che si adottano del suo ruolo e delle sue possibilità nel contesto del nostro sapere complessivo.

<sup>75</sup> P. Feyerabend, *Reply to criticism. Comments on Smart, Sellars and Putnam*, in: «Boston Studies in the Philosophy of Science» II (1965), ora in: Id., *Realism, rationalism and scientific method. Philosophical Papers Volume I*, Cambridge U. P., Cambridge 1981, p. 131. E in nota (58) aggiunge: «Cf. The excellent analyses in B. Brecht, *Versuche* 25/26/35 (Berlin, 1958), 102 ff, concerning the role of what he calls the V-effect in everyday life».

<sup>76</sup> Per questa espressione, si veda: F. D'Agostini, *Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino 1999, p. xx.

mysterious. It's like saying that a man has a proboscis between the eyes, or that he falls down in a fit of insensibility once every twenty-four hours<sup>77</sup>

Così parla Padre Brown costretto a riflettere sulla natura del proprio 'metodo' (o sopra la propria mancanza di metodo)<sup>78</sup>. Il suo 'segreto' starebbe nel comportarsi nel modo esattamente contrario a quello sopra descritto («what you call 'the secret' is exactly the opposite»), immedesimandosi per prima cosa nell'autore del crimine («it was I who killed all those people»), in modo da poter poi interpretare gli eventi e le menti altrui a partire dalle proprie risorse empatiche<sup>79</sup>.

Se una certa capacità di straniamento è propria di molti *detective* di finzione, si può osservare che il segreto di padre Brown non è affatto una forma di rinuncia all'esperienza di straniamento: al contrario, ciò cui si rinuncia è solo il suo sistematico uso riduzionista ('non è nient'altro che'), per potenziarne al massimo un uso che permetta di assumere i punti di vista altrui, conservando al contempo il proprio, in un difficile equilibrio tra immedesimazione (o identificazione) e distinzione (o differenziazione). Il segreto di Padre Brown sembra, così, ricollegare l'acquisizione di conoscenza non all'assunzione di un punto di vista 'oggettivo' e spersonalizzato, ma ad una passione di prossimità che riesce a moltiplicare gli sguardi, senza perdersi e facendo leva sulla comune natura umana, così da restituirci una nuova immagine tanto degli altri, quanto di sé stessi.

<sup>77</sup> G. K. Chesterton, *The Secret of Father Brown* (1927), in: Id., *The Complete Father Brown*, Penguin Books, London 1987 etc., p. 465 (trad. it.: *Il segreto di Padre Brown*, Piemme, Casale Monferrato 1999).

<sup>78</sup> Poche pagine prima del passo citato, un interlocutore aveva chiesto conto a Padre Brown del proprio metodo d'indagine, così diverso da quelli di altri investigatori reali o di finzione, aggiungendo: «Some have speculated, sir, as to whether the difference of method may perhaps involve rather the absence of method [...] I should say of strictly tabulated scientific method [...]» (p. 463). Per le dimensioni filosofiche dei racconti investigativi, ad esempio: R. Giovannoli, *Elementare, Wittgenstein! Filosofia del racconto poliziesco*, Medusa, Milano 2007 (sul metodo di Padre Brown, specie pp. 167-170, 180-182).

<sup>79</sup> «I don't try to get outside the man. I try to get inside the murder [...] I am inside a man. I am always inside a man, moving his arms and legs; but I wait till I know I am inside a murderer, thinking his thoughts, wrestling with his passions; till I have bent myself into the posture of his hunched and peering hatred; till I see the world with his bloodshot and squinting eyes, looking between the blinkers of his half-witted concentration; looking up the short and sharp perspective of a straight road to a pool of blood. Till I am really a murderer» (Chesterton, *The Secret of Father Brown*, cit., pp. 465-466; cfr. anche l'epilogo: *The secret of Flambeau*. Il libro è dedicato a John O'Connor «whose truth is stranger than fiction»). Padre Brown potrà allora essere considerato un portatore esemplare di quella «duplicità» (che niente ha a che fare con la doppiezza) che permette di far proprio un punto di vista altro senza perdere il proprio (su questo: Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, cit., pp. 115 e 125).

Questo perché, in certi casi, la prossimità sembra conoscere più e meglio della distanza. È ad esempio ben noto in psicologia sociale come, in genere, siamo molto sensibili alle differenze di ordine somatico tra quanti appartengono al tipo fisico per noi abituale, mentre mano a mano che la nostra familiarità con i tratti fisici di una popolazione diminuisce, scema anche la capacità di distinzione e riconoscimento<sup>80</sup>. Naturalmente, però, in questo caso una conoscenza antropometrica oggettiva e scientifica dei nostri tratti potrebbe rivelarsi più efficace anche del più attento dei soggetti 'prossimi'.

Potremmo, tuttavia, chiederci se questa maggior efficacia della conoscenza scientifica valga in ogni ambito, ovvero se il tipo di conoscenza proposizionale che le scienze sperimentali della natura potrebbero darci, possa/debba appunto costituire un giorno la «misura di tutte le cose», o anche solo la 'misura di ogni conoscenza possibile' per noi<sup>81</sup>.

Intenderei suggerire che questa idea non sia corretta, perché con le sole descrizioni e spiegazioni scientifico-naturalistiche, e dunque con la sistematica adozione in chiave riduzionista di un punto di vista scientifico straniante, conosceremmo di meno e non di più. Anche per questo, sarà allora legittimo e opportuno, *oltre* l'esperienza di straniamento dovuta alla scienza, ritrovare e preservare sempre *anche* uno sguardo di prossimità sul mondo della vita: uno sguardo reso, però, più consapevole del proprio significato e dei propri limiti appunto da questa esperienza.

Contro l'ipotesi che uno *sguardo scientifico da nessun luogo* possa procurarci la descrizione e spiegazione vera di tutto ciò che possiamo descrivere e spiegare, mi pare si possano dunque individuare in letteratura soprattutto due tipologie di obiezioni.

Un primo tipo di obiezione si ricollega all'idea che l'adozione di una 'immagine scientifica' del mondo abbia delle *precondizioni epistemiche di tipo non scientifico* dalle quali non può mai emanciparsi. Ossia, che vi

<sup>80</sup> «Sembra che la maggior parte degli individui percepisca più variabilità nel proprio gruppo [...] che non nei gruppi esterni [...] Una delle conseguenze pratiche di questa distorsione percettiva è che nei processi legali i testimoni sono più precisi nell'identificare i membri del loro stesso gruppo etnico rispetto ai membri di altri gruppi etnici» (F. Mogaddham, *Social Psychology. Exploring Universals Across Cultures*, Freeman & Co, New York 1998; trad. it.: *Psicologia sociale*, Zanichelli, Bologna 2002, p. 240). Si tratta di un aspetto sottolineato anche da Ginzburg: «La conoscenza individualizzante è sempre antropocentrica, etnocentrica e via specificando» (*Spie. Radici di un paradigma indiziario*, cit., p. 78).

<sup>81</sup> Si noti che non si tratta qui di valutare se sia concepibile e esistente uno sguardo oggettivo e totale sul mondo, in quanto tale. In discussione non è, infatti, la questione in sé di uno sguardo che abbracci l'intera realtà per come essa è, ma soltanto quanto riguarda la pretesa della *nostra* conoscenza scientifico-sperimentale di rappresentare, da sola, un tale sguardo da nessun luogo che sia misura di tutte le cose.

siano vere e proprie conoscenze di natura non scientifica che sono pre-condizione logica (*e non solo cronologica*) perché possiamo adottare un modello scientifico dei fenomeni.

Un secondo tipo di obiezione può basarsi sulla tesi secondo cui esistono fatti che possono essere conosciuti propriamente solo da una prospettiva che *non* sia quella analitica, scompositiva ed oggettiva di tipo scientifico-sperimentale.

Quanto al primo punto, quello delle precondizioni non scientifiche dell'immagine scientifica, si tratta di un ambito di ricerca assai vasto e variegato. Qui ci limiteremo a richiamare una sola linea argomentativa, che è stata in larga parte al centro delle analisi recenti di Bas van Fraassen<sup>82</sup>, in quanto da essa emerge, in risposta alla pretesa di una scienza come «view from nowhere», la tesi che questa sia e debba essere sempre 'situata', in molteplici sensi, rispetto alla comunità che la costruisce e la impiega, alle caratteristiche costitutive e agli scopi di questa.

In effetti, il ruolo irriducibile ed inoggettivabile dei soggetti conoscenti sembra emergere già per il fatto che, in senso proprio, un modello scientifico non potrebbe essere coordinato all'esperienza (tanto nella creazione, quanto nell'uso) se non fosse costruito e articolato in conformità alla comunità epistemica che vi ricorre e che intende considerarlo come un modello dotato di un determinato contenuto empirico. I modelli scientifici sono, infatti, strutture formali che acquisiscono un contenuto empirico determinato a seguito di un atto di coordinazione con certi dati della nostra esperienza.

Van Fraassen ha così rimarcato come l'idea di una scienza che ci offre prospettive 'from nowhere', sembra scontrarsi col dato per cui un modello scientifico, per poter funzionare come tale, necessita di un complemento «essenzialmente indessicale»<sup>83</sup>. Deve, cioè, essere sempre completato dalle conoscenze proposizionali di quanti lo impiegano circa la collocazione, la prospettiva, 'l'oriente' che essi hanno. E in assenza della scelta pragmatica di soggetti-agenti che stabiliscano che cosa il modello rappresenta, da dove, come, e per quale finalità, questo rimarrebbe una

<sup>82</sup> Si veda: B. van Fraassen, *Scientific Representation: Paradoxes and Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2008; Id., *Can Empiricism Leave Its Realism Behind? Toward a Dialogue with Transcendentalists*, in: M. Bitbol-P. Kerszberg-J. Petitot (eds.), *Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics*, Springer, Berlin 2009, pp. 459-479. Cfr.: A. Berg Hildebrand-Ch. Suhm (eds.), *Bas C. van Fraaassen. The Fortunes of Empiricism*, ontos Verlag, Frankfurt 2006; C. Gabbani, *Il soggetto della rappresentazione scientifica*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica» XXII (58), 2009, pp. 707-713.

<sup>83</sup> van Fraassen, *Scientific Representation*, cit., cap. III, specie pp. 69-88.



struttura formale muta<sup>84</sup>. Scrive van Fraassen: «per usare una teoria o un modello, per basare delle predizioni su di esso, dobbiamo situarci rispetto ad esso. Dobbiamo essere capaci di dire, per esempio, che il fenomeno al quale stiamo attualmente assistendo viene classificato nella teoria come agente ossidante, o come fuga di flogisto, o simili. Dobbiamo situare la nostra situazione nello spazio logico della teoria, in modo simile al nostro ‘Siamo qui’ rispetto alla mappa»<sup>85</sup>.

Ci viene dunque suggerito che dobbiamo sempre aggiungere<sup>86</sup> qualche conoscenza a quelle che il modello scientifico può darci, e proprio perché quest’ultimo sia efficace. E, più in particolare, si sostiene che un modello scientifico, per valere come tale, presuppone un tipo di conoscenze esterne ad esso (dunque non ‘scientifiche’) che ne fanno appunto uno sguardo ‘da qualche luogo’: quello degli osservatori<sup>87</sup>. Ma questa dipendenza sarebbe, in effetti, spia di ben più ampi, multiformi legami

<sup>84</sup> «L’immagine del mondo fisico in abstracto è remota quanto è possibile da questo uso, incorpora, per dirlo con Eddington “il punto di vista di nessuno in particolare”. Ma perché questa immagine sia resa utilizzabile, vi deve essere aggiunto qualcosa da parte di colui che la impiega, ed è qui che si affaccia la scelta della cornice di riferimento. Perciò sono ugualmente appropriate anche le parole di Weyl quando si riferisce ai sistemi di coordinate come “il residuo inevitabile dell’annichilimento dell’io”» (Ivi, p. 71, traduz. mia).

<sup>85</sup> van Fraassen, in: Berg-Hildebrand-Suhm (eds.), Bas C. van Fraassen. *The Fortunes of Empiricism*, cit., p. 31 (traduz. mia). Naturalmente non è affatto impossibile avere un modello scientifico che includa anche l’informazione sulla localizzazione dell’osservatore. Si può, certo, creare un meta-modello che includa anche la sua collocazione spaziale nella mappa: ma questo renderebbe poi necessario un altro atto di *self-location* rispetto al meta-modello e così via *ad infinitum* (cfr.: van Fraassen, *Scientific Representation*, cit., p. 79).

<sup>86</sup> van Fraassen, *Scientific Representation*, cit., p. 83.

<sup>87</sup> Qualcosa di analogo può avere rilievo anche nella conoscenza del mondo sociale. Alfred Schutz aveva impiegato appunto la stessa analogia cartografica per spiegare (ed enfatizzare) la difficoltà che lo straniero potrà avere nell’appropriarsi di un modo di vedere le cose diverso da quello a lui familiare. Scriveva: «Colui che vuole servirsi di una pianta topografica con risultati positivi deve anzitutto conoscere il punto in cui si trova in due aspetti: la sua collocazione sul luogo reale e la rappresentazione di quest’ultimo sulla pianta. Applicata al mondo sociale questa affermazione significa che solo i membri del gruppo di appartenenza, avendo uno status definito nella sua gerarchia ed essendone consapevoli, possono servirsi del suo modello culturale come di uno schema di orientamento naturale e degno di fiducia». Lo straniero sarebbe «incapace di trovare un punto di partenza dal quale orientarsi» (Schutz, *Lo straniero*, cit., p. 136), mentre chi non è straniero trova in tale modello la possibilità di guardare «con una sola occhiata agli eventi sociali che gli capitano e capta immediatamente la ricetta preconstituita appropriata alla loro soluzione. In tali situazioni il suo agire mostra tutti i tratti dell’abitudine, dell’automatismo, della semi-coscienza» (p. 138). Certo, lo straniero potrà poi anche diventare generatore di benefico straniamento per i membri della nuova comunità, mettendo in discussione quanto per essi è ovvio (cfr. pp. 133 e 141): ma prima di tutto egli sarà intanto un estraneo privo di punti di riferimento.

strutturali che un modello scientifico ha con le condizioni costitutive, come pure con le scelte e le finalità oggettive della comunità epistemica che lo costruisce. Un simile «indexical epistemic turn»<sup>88</sup>, infatti, non enfatizza solo il bisogno di situarsi rispetto al modello, ma vuole anche evidenziare come i giudizi di somiglianza e di valore, le distinzioni e le selezioni di proprietà rilevanti che presiedono alla nostra creazione di modelli scientifici dei fenomeni abbiano anch'essi carattere situato e contestuale (pur se non arbitrario), al punto che non sarebbe possibile espungere dal nostro sapere la dimensione in prima persona plurale<sup>89</sup>.

Appare tuttavia ben chiaro che le conoscenze concernenti la collocazione del nostro punto di vista che mancano al modello, plausibilmente non sono, quanto al contenuto, di un genere speciale, o tali da eccedere di per sé le possibilità e la portata del sapere scientifico-sperimentale. Van Fraassen stesso riconosce come di fatto questa lacuna «non implica una incompletezza rilevante della teoria o del modello stesso»<sup>90</sup>. Vale a dire, che essa non comporta che le teorie scientifiche siano, per questo solo fatto, mancanti della rappresentazione di qualche tipo di fenomeno: infatti, una volta costituito e reso utilizzabile, un appropriato modello scientifico sarà certo capace di rendere conto adeguatamente di fatti come la collocazione di un soggetto in uno spazio.

Proprio questo può allora portare ad interrogarci circa un aspetto ulteriore, concernente i possibili limiti epistemici dell'immagine scientifica. Potremmo, cioè, chiederci se non ci siano forme più radicali e rilevanti di incompletezza del sapere scientifico-sperimentale, vale a dire se non vi siano tipi di fatti che sono, sì, conoscibili, ma che non possono, né potranno appartenere al novero dei fatti descritti e spiegati dal sapere scientifico. Ci domandiamo, allora, se non esistano conoscenze che, per il tipo di contenuto che hanno, non possono trovare una formulazione equipollente nella cornice delle scienze sperimentali della natura. Si tratterebbe, in altri termini, di chiedersi se non esistano fenomeni che possono essere descritti e spiegati propriamente solo da una prospettiva che non sia quella analitica ed oggettiva di tipo scientifico-sperimentale.

Porsi questa domanda equivale, verosimilmente, a chiedersi se possa o meno darsi un resoconto scientifico esaustivo della nostra esperienza co-

<sup>88</sup> Van Fraassen, *Can Empiricism Leave*, cit., p. 468; cfr. §§ 3.1-3.4.

<sup>89</sup> Tutto questo *non* implica affatto che comunità epistemiche diverse, o successive avranno necessariamente teorie incompatibili o incommensurabili: anzi, proprio l'idea che le teorie scientifico-sperimentali siano vincolate ai caratteri costitutivi dell'esperienza umana, e abbiano di mira un resoconto adeguato dei fenomeni empirici potrebbe rappresentare una opportuna premessa ad un grado massimale di intersoggettività razionale nel rispondere scientificamente alle *nostre* domande sulla *nostra* esperienza.

<sup>90</sup> Scientific Representation, cit., p. 261.

sciente, e dunque toccare il problema capitale della odierna filosofia della mente. Non potrò naturalmente affrontarlo qui<sup>91</sup>, se non per richiamare una considerazione più strettamente legata al nostro tema. Il punto è che, di fatto, al presente nessuno pretende che le scienze sperimentali della natura possano *già* fornirci un resoconto vero di tutto quanto realmente può essere descritto e spiegato. Nessuno afferma, cioè, che uno sguardo scientifico esaustivo e completo sia *già* stato conseguito. Ciò che alcuni affermano è che esso sarebbe conseguibile *in linea di principio*, oppure che esso costituirebbe un limite cui tende il progresso convergente della ricerca scientifica.

Al di là delle difficoltà epistemologiche connesse a questa impostazione, vale la pena, in questa sede, di chiedersi perché si dovrebbe ritenere che, in linea di principio, tutto ciò che può essere descritto e spiegato *debba* poter essere descritto e spiegato nei termini dell'immagine scientifica del mondo. Una tale tesi non sembra potersi fondare su una constatazione, né essere il risultato di una indagine empirica. Sembra, semmai, la premessa all'adozione sistematica e generalizzata di un metodo: una scommessa, o, per richiamare ancora un'idea di van Fraassen, una «stance». Equivale, potremmo dire, a *decidere* che i confini di *un* tipo di sapere, di *un* metodo, sono i confini del nostro mondo (parafrasando Wittgenstein).

Più in particolare, assumere che lo sguardo scientifico-sperimentale sia il solo legittimato a decidere che cosa è la 'realtà', e che, dunque, esso sia 'misura di tutte le cose', sembra dipendere da una sorta di 'ipostatizzazione di un metodo'. Cioè, dall'adozione di quello che Thomas Nagel ha definito «un criterio di realtà epistemologico – secondo cui solo ciò che può essere compreso in un certo modo esiste». Quanto accade è, allora, che si «assegna a un solo tipo di comprensione umana la supervisione dell'universo e di quanto può essere detto su esso»<sup>92</sup>.

Questo, però, ci conduce ad un paradosso rilevante per il nostro tema d'indagine.

<sup>91</sup> Cfr.: Gabbani, *Per un'epistemologia*, cit.; Id., *Il soggetto della rappresentazione*, cit.; Id., *Tra universo del senso comune*, cit.; Id., *The Causal Closure of What? An Epistemological Critique of the Principle of Causal Closure*, «Philosophical Inquiries» I (2013), in corso di stampa.

<sup>92</sup> Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, cit., rispettivamente pp. 18 e 11 (cfr. pp. 31 e 65). Nagel sottolinea anche come «spesso, il perseguimento di una concezione altamente unificata della vita e del mondo conduce a errori filosofici – a false riduzioni o al rifiuto di riconoscere parte di ciò che è reale» (Ivi, p. 3; cfr. p. 8). Paul Feyerabend aveva da ultimo denunciato come la ricerca della realtà oggettiva dietro i fenomeni avesse in genere comportato una «negazione dell'abbondanza» del mondo della vita (*Conquest of Abundance. A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being*, University of Chicago Press, Chicago 1999; trad. it.: *La conquista dell'abbondanza. Storie dello scontro fra astrazione e ricchezza dell'Essere*, Raffaello Cortina, Milano 2002, Introduzione).

Da un lato, questa assolutizzazione di uno sguardo come l'unico possibile, l'attitudine, cioè, a credere che *un solo* tipo di comprensione abbia «la supervisione dell'universo e di quanto può essere detto su esso», sembra proprio un tratto dal quale la pratica dello straniamento pareva liberarci, salvandoci dalla unidimensionalità, e obbligandoci a incontrare altri modi di «leggere il mondo». Invece, nella propria radicalità, lo straniamento scientifico, se inteso in prospettiva riduzionista, ci riconsegna ad una situazione nella quale ha cittadinanza un solo punto di vista, per quanto nuovo e assai potente.

Allo stesso tempo, questa impostazione sembra prefigurare la fine di ogni futura possibilità di straniamento, o almeno di nuove prospettive stranianti con un reale contenuto cognitivo inedito. Infatti, proprio il punto di vista scientifico, che sembra essere di fatto oggi all'origine della nostra più radicale esperienza di straniamento, *se assolutizzato*, se inteso, cioè, come *l'unico* sguardo legittimo su ogni tipo di fenomeno conoscibile, non potrebbe che rendere, in linea di principio, ogni altro genere di punto di vista e resoconto della realtà *erroneo* o *superfluo* (concettualmente superfluo, anche quando, almeno provvisoriamente, irrinunciabile sul piano pratico). L'incontro con il sapere scientifico ci procurerebbe, allora, *l'ultima* vera occasione di straniamento<sup>93</sup>. Infatti, la possibilità di uno straniamento cognitivamente significativo e legittimo, sembra richiedere che non vi sia nessuno sguardo umano, nessun discorso, nessun metodo che da *solo* possa includere *l'intera* verità per noi attingibile. Pare si richieda, cioè, un margine, un 'fuori', rispetto ad ogni singola prospettiva di un essere finito, perché lo straniamento sia una possibilità, (anzi, una necessità) epistemica<sup>94</sup>.

Emerge così più compiutamente anche la duplice ragione di interesse per il confronto tra straniamento e riduzionismo scientifico. Infatti, da un lato, la riflessione sull'esperienza di straniamento può così ampliarsi fino a confrontarsi anche con un ambito, come quello scientifico, che appare oggi più che mai decisivo in rapporto a questa tematica, a dispetto di tutti i distinguo (anche opportuni), e proprio in ragione delle molte ambivalenze in gioco.

Al contempo, guardare ai dibattiti sul riduzionismo e sulle pretese di autosufficienza descrittiva dell'immagine scientifica anche nella pro-

<sup>93</sup> Naturalmente non ci riferiamo qui all'esperienza che di fatto vive nel concreto il singolo scienziato come uomo (né a un portato della scienza in quanto tale), ma soltanto all'effetto che avrebbe, *idealmente*, in linea di principio, qualcosa come l'adozione sistematica del *solo* sguardo scientifico pienamente sviluppato.

<sup>94</sup> Si noti che *non* è affatto l'esistenza di una verità, ma l'idea che un solo punto di vista umano possegga *tutta* la verità su tutti i fenomeni, ad eliminare la possibilità di straniamento epistemicamente legittimato.

spettiva dell'effetto di straniamento contribuirà a farci cogliere meglio le possibili conseguenze di un tale programma. Ci farà gettare, potremmo dire, uno sguardo straniante su tali esiti. E uno sguardo 'dall'esterno' sul sapere naturalistico, sul suo *status* e sulla sua portata è particolarmente opportuno perché ci insegna che quando ci si muove solo all'interno di esso (come ogni volta che ci muoviamo all'interno di una sola cornice concettuale), il vero rischio è, da un lato, quello di 'naturalizzarlo' come se fosse privo di presupposti o 'neutrale'; dall'altro, quello per cui, in una prospettiva tutta 'interna' ad una data cornice, certi fenomeni problematici più che opporre un 'attrito', una resistenza manifesta al trattamento riduzionista, tendono semplicemente ad andare persi nella loro legalità peculiare. Dunque, più che una aporia interna, sarà uno sguardo 'da fuori' (in questo caso, non scientifico) a restituircene la presenza irriducibile.

Conviene quindi rimarcare un'ultima volta che l'imporsi, in un'ottica riduzionista, di uno sguardo scientifico e dall'effetto straniante sull'uomo come sguardo unico ed assoluto, *non* è affatto un portato necessario della logica della scienza e/o dello straniamento in sé, bensì solo di *un certo modo* di guardare ad essi e di coniugarli. In radice, verrebbe anzi da dire, ciò deriva dalla incapacità di assumere un atteggiamento straniante anche rispetto all'impresa scientifica stessa, alle descrizioni e alle spiegazioni che essa ci offre. Deriva, in altre parole, dal fascino assolutista di certe modalità di ragionamento.

Si possono allora qui richiamare utilmente alcune osservazioni di Wittgenstein, un pensatore che non mancò certo di cogliere ed enfatizzare la dimensione della filosofia come esercizio sul proprio modo di vedere le cose e per imparare finalmente ad accorgersi di ciò che è quotidiano<sup>95</sup>. Muovendo da una riflessione sulla psicanalisi, egli annotava: «(21) Cfr. "Se bolliamo Redpath a 200 gradi, una volta il vapor acqueo sparito rimane solo un po' di cenere, ecc. Questo è tutto ciò che Redpath è in realtà" Dir questo potrebbe avere un certo fascino, ma indurrebbe, a dir poco, in errore. (22) L'attrattiva di certi tipi di spiegazione è irresistibile. In un dato momento, l'attrattiva di un certo genere di spiegazione è più forte di quanto puoi immaginare. In particolare, la spiegazione del tipo

<sup>95</sup> «Gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità (Non ce ne possiamo accorgere, - perchè li abbiamo sempre sotto gli occhi) [...] ciò che, una volta visto, è il più evidente, e il più forte, questo non ci colpisce» (*Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it.: *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, § 129). Hadot fu tra i primi in Francia a valorizzare la filosofia di Wittgenstein (cfr. ora: *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004; trad. it.: *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007), essendone influenzato proprio sotto questo aspetto (vedi pp. 11-12, 110-112 e 77-79, ove si cita appunto il § 129 delle *Ricerche*).

«Questo, in realtà, è solo questo» [*This is really only this*]». E aggiungeva (34): ««Questo, in realtà, è questo». [Il che significa] che ci sono certe differenze che sei stato persuaso a trascurare»<sup>96</sup>.

«Questo, in realtà, è solo questo» potrebbe essere la *Ur-Form*, il motto, delle spiegazioni riduzioniste e di una lettura riduzionista o assolutista delle descrizioni dall'effetto straniante. Del resto, la formula propostaci da Francis Crick nel passo citato («non sei altro che»), non ne è appunto una forma?<sup>97</sup>

Certo, c'è un senso in cui si può, in effetti, ben comprendere come, una volta che una certa cornice concettuale sia *già* stata creata e coordinata all'esperienza, *dall'interno* di essa un dato tipo di fenomeno sia trattato *come se* esso, *per quanto* pertiene a tale *framework*, fosse 'nient'altro che questo'. Ma ciò, più che svelare la natura ultima e l'esatta portata complessiva di tale fenomeno, fa emergere appunto le assunzioni, i presupposti, le finalità e limiti metodologici della cornice concettuale in questione. Proprio per questo, allora, non si tratta di rifiutare o deprecare che nel contesto di certe cornici concettuali (come quelle scientifico-sperimentali) di un dato tipo di fenomeno sia fornito un certo tipo di resoconto, quanto di sfuggire alla tentazione di credere che quel tipo di resoconto sia

<sup>96</sup> L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1966; trad. it.: *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967, pp. 88 e 92-93 (cfr. anche pp. 121-138). Aveva prima annotato: «Cfr. profumi fatti di cose dall'odore insopportabile. Potremmo dire allora "Il 'miglior' profumo è in realtà solo acido solforico"?» (p. 88). Si vedano in proposito: J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, Editions de l'éclat, Combas 1991; trad. It.: *Filosofia, mitologia e pseudo-scienza. Wittgenstein lettore di Freud*, Einaudi, Torino 1997, pp. 193-198 (cfr.: pp. viii-ix); L. Perissinotto, *Etica e religione. La prospettiva 'antiriduzionistica' di Ludwig Wittgenstein*, «Filosofia e Teologia» 1, 1996, § 2. Il tentativo di rendere un gioco linguistico il solo lecito, sarebbe per Wittgenstein un errore capitale del riduzionismo in diversi contesti: dalla psicoanalisi di Freud, alla antropologia di Frazer. Basare l'approccio alla psiche su una formula affine («null'altro che», «niente altro che») fu esplicitamente indicato da Jung come un limite decisivo di Freud, si veda: C. G. Jung, *Sulla comprensione psicologica di processi patologici*, Appendice a: *Il contenuto della psicosi* (1914), in: Id., *Psicogenesi delle malattie mentali. Opere Volume III*, Boringhieri, Torino 1971, p. 198 (cfr. anche p. 192); Id., *Sigmund Freud: Necrologio* (1939), in: Id., *Psicoanalisi e psicologia analitica. Opere Volume XV*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 221 (cfr. anche p. 224). In un diverso orizzonte, cfr. anche: R. De Monticelli, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 59-61.

<sup>97</sup> E non mancano esempi in altri ambiti: «[...] si può guardare quasi ovunque nell'odierna antropologia e trovare subito un esempio della rinascita di questa mentalità per cui <tutto si riduce a niente altro che> geni, specie viventi, architettura cerebrale, costituzione psicosessuale...» (C. Geertz, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton U. P., Princeton 2000; trad. it.: *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 71).

esaustivo, oggettivo, privo di presupposti o limiti e dunque adeguato a svelarci finalmente, da solo, tutto quanto è per noi possibile conoscere di ogni genere di fenomeno esistente.

Non a caso, allora, all'attitudine riduzionista, Wittgenstein ne contrapponeva un'altra, che appare largamente preferibile (qualunque cosa si pensi circa i modi in cui egli la sostanzio). Ricordava, infatti, il dottor Drury di avergli sentito dire: «No, non penso che potrei andare d'accordo con Hegel. Mi sembra sempre voler dire che le cose che appaiono differenti sono in realtà identiche, Mentre il mio interesse sta nel mostrare che le cose che appaiono identiche sono in realtà differenti. Stavo pensando di usare come motto per il mio libro una citazione di *Re Lear*: "Ti insegnerò le differenze". [*Poi ridendo*] Anche l'osservazione "Sarai sorpreso" non sarebbe male»<sup>98</sup>.

Imparare le differenze. Siamo abituati a pensare che le differenze 'ci colpiscano', 'saltino all'occhio', che basti, cioè, trovarci passivamente davanti per saper anche articolare un sistema di credenze adeguate e giustificate circa la loro natura ed il loro rilievo. Ed invece, non c'è oggi forse compito più importante per la filosofia, e ruolo più prezioso per lo straniamento che contribuire al lavoro di cogliere le differenze e renderne conto, anche oltre i limiti delle singole cornici concettuali. Lo straniamento, se visto in una luce non riduzionista, può infatti insegnarci quel *complessivo equilibrio di reciprocità tra identità e differenza*, che è al contempo la radice e il frutto di una pratica davvero efficace e persuasiva di esso, e che pare però così difficile da conseguire, soprattutto quando si ha a che fare con la persona umana, e con quanto da essa ha origine<sup>99</sup>.

Un tale equilibrio richiederebbe, in particolar modo oggi, a chi pratica le indagini naturalistiche e a chi pratica quelle storiche di assumere attitudini speculari e complementari, affinché i rispettivi risultati siano davvero pienamente significanti. Esso richiederà infatti:

- a chi pratica le indagini *naturalistiche*, di compiere asserzioni circa gli aspetti di eguaglianza della persona umana (e di quanto da essa

<sup>98</sup> *Recollections of Wittgenstein*, ed. by R. Rhees, Oxford U. P., Oxford 1984; trad. it.: *Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 217, cfr. p. 162 (vedi anche: Id., *Lezioni e conversazioni*, cit., pp. 65 e 93). Il riferimento è ad una battuta del conte di Kent in *Re Lear*, atto I, scena IV: «Come, sir, arise, away! I'll teach you differences: away, away! if you will measure your lubber's length again, tarry: but away! go to!».

<sup>99</sup> Forse anche per la centralità di questo rapporto dinamico tra identità e differenza Šklovskij sembra individuare i parallelismi, le metafore etc. (con la loro natura ambigua e relativa), prima che le identificazioni (con la loro logica esatta ed univoca) come fattori di creazioni letterarie dall'intento straniante (cfr. anche, *supra* nota 21). Non sarà del resto un caso se la sua riflessione matura giunse poi a focalizzarsi sulla dialettica tra simile e dissimile nell'arte, valorizzando al contempo «la somiglianza del dissimile» e «la dissomiglianza del simile» (*Simile e dissimile*, cit., rispettivamente: pp. 11 e 170).

ha origine) in rapporto alla natura, ma sempre tenendo al contempo anche conto dei suoi decisivi aspetti di differenza;

- a chi pratica le indagini *storiche*, di compiere asserzioni circa gli aspetti di differenza tra le persone umane (e tra quanto da esse ha origine) in rapporto al tempo, ma sempre tenendo anche conto dei decisivi aspetti di identità attraverso i tempi e le culture.

Sembra, invece, che nelle indagini naturalistiche oggi si indulga spesso a sottolineare in maniera unilaterale gli aspetti di uguaglianza tra persone e non persone, eclissando le differenze, che darebbero significato alle uguaglianze stesse<sup>100</sup>. In modo analogo e contrario, sembra che, specie negli ultimi decenni, nelle indagini storiche e nelle cosiddette 'scienze umane' si sia teso spesso a sottolineare le differenze diacroniche, eclissando quella identità, quelle invarianze che darebbero, invece, significato alle differenze stesse (e che, in effetti, un corretto riconoscimento di differenze già implicitamente presuppone).

Tutto questo, con il risultato di trovarci doppiamente a rischio di 'perdere' quelle differenze che tali indagini potrebbero invece aiutarci in modo decisivo a 'salvare' meglio.

Di fronte a questi compiti e a questi rischi, la pratica dello straniamento, purché si voglia farne un uso accorto e non riduzionista, potrà rivelare una particolare efficacia nel risvegliare l'attenzione, nell'arricchire e rinnovare costantemente il nostro sguardo, avvicinandoci indefinitamente al limite di quella pienezza che permette di vedere davvero per la prima volta ciò che da sempre costituisce il nostro mondo vitale. Del resto, secondo versi celebri, «the end of all our exploring/ will be to arrive where we started/ and know the place for the first time» (T. S. Eliot, *Four Quartets*).

<sup>100</sup> «Quindi, 'Il DNA di un umano è identico al 98% a quello di uno scimpanzé' viene disinvoltamente interpretato come 'nell'intimo gli umani sono scimpanzé in maniera clamorosa. Scimpanzé al 98%' [...]], «La tesi che sto criticando in questa sede è quella che parte dall'irrefutabile similarità genetica con gli scimpanzé dicendo che allora non siamo 'niente altro che' scimpanzé dal punto di vista genetico» (J. Marks, *What It Means to be 98% Chimpanzee*, University of California Press, Berkeley 2002; trad. it.: *Che cosa significa essere scimpanzé al 98%*, Feltrinelli, Milano 2003, rispettivamente pp. 35 e 45; cfr. pp. 17-18 e 235-236).